DAVID LEOPOLD

El joven Karl Marx

Filosofía alemana, política moderna y realización humana



DAVID LEOPOLD

El joven Karl Marx

Filosofía alemana, política moderna y realización humana



Akal / Universitaria / Serie Historia contemporánea / 330

Director de la serie: Elena Hernández Sandoica

David Leopold

El joven Karl Marx

Filosofía alemana, política moderna y realización humana

Traducción: Jaime Blasco Castiñeyra


akal

Esta brillante obra invita al lector a adentrarse en los primeros escritos de Karl Marx. Asumiendo como metodología de trabajo una acertada combinación de enfoques históricos, del contexto cultural e intelectual del joven Marx, y analíticos, de sus brillantes, imaginativos e innovadores escritos, el profesor David Leopold presenta un estudio comprensivo y crítico al mismo tiempo. Así, estudia, entre otras cuestiones, elementos clave como la alienación, el concepto de ciudadanía y el de comunidad, el antisemitismo y el utopismo en el pensamiento inicial de Karl Marx.

Rigurosa y original, El joven Karl Marx es una obra que reinterpreta de un modo convincente y radical la visión marxiana, tantas veces malinterpretada, de la filosofía alemana, la política moderna y la realización humana.

David Leopold, profesor del Departamento de Política y Relaciones Internacionales de la Universidad de Oxford y miembro del cuerpo docente del Mansfield College de Oxford, es autor de Political theory: methods and approaches (2008) y de Irving Berlin's show business (2005).

Diseño de portada

RAG

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original

The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing

Publicado originalmente por Cambridge University Press en 2007

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4113-9

A Lucinda

Agradecimientos

Este libro le debe mucho a la ayuda de otras personas. Una de las numerosas consecuencias agradables de haberlo publicado es que se me brinda la oportunidad de dar las gracias a todos los que me han ayudado.

Mi deuda más antigua es la que contraje hace mucho tiempo con Michael Freeden. Puede que nadie me crea, pero cuando empecé a frecuentar su despacho en busca de conocimientos e inspiración, todavía había huecos en las estanterías y se podía ver la moqueta. A lo largo de los años, desde detrás de esa creciente montaña de libros y papeles, Michael me ha brindado su amistad leal y me ha servido de guía. Le estoy enormemente agradecido por sus sabios consejos, su pasión por el conocimiento y su generosa ayuda.

También le estoy tremendamente agradecido a G. A. Cohen, una fuente inagotable de ánimo e inspiración. Los consejos y la ayuda de Jerry en las primeras etapas de este proyecto han sido especialmente importantes para mí. Como intelectual, siempre ha sido un ejemplo a seguir y, en el ámbito personal, nunca se ha cansado de recordarme el valor de la honradez y del sentido del humor. No tengo palabras para expresar lo importante que ha sido para mí poder trabajar con él.

Además, agradezco a Stuart White y a Jonathan Wolff su confianza y sus excelentes observaciones críticas de la primera versión del libro que tienen ustedes en sus manos. Recientemente, he tenido la suerte de contar con el apoyo de Terrell Carver. Le agradezco mucho su ayuda y la comprensión que ha mostrado hacia este proyecto.

He aprovechado al máximo los recursos que la Bodleian Library, la British Library y la Cambridge University Library han tenido la amabilidad de poner a mi disposición. Me gustaría dar las gracias al Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis de Ámsterdam y al Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion de Cincinnati por el material adicional que han aportado.

Querría dejar constancia de lo agradecido que le estoy al rector y a la junta de gobierno del Merton College, Oxford, por ayudarme –en un momento decisivo–

a encontrar algo de tiempo para trabajar y (más importante aún) para pensar. En este sentido, la ayuda de Martin Ceadel y de Elizabeth Frazer ha sido crucial.

Son muchos los amigos, colegas y desconocidos que me han prestado su ayuda y me han proporcionado información adicional. Entre ellos se encuentran Chris Bertram, David Hine, Douglas Moggach, Hans-Martin Sass, Marc Stears, Lawrence S. Stepelevich, Zoe Waxman y Jonathan Wright.

También les agradezco a Richard Fischer y al personal de Cambridge University Press la eficacia y la profesionalidad que han demostrado en la edición de este libro.

Mientras trabajaba en este proyecto, tuve la suerte de contar con el apoyo y el ejemplo de dos amigos brillantes y leales. Puede que lo único que Mark Griffith y Matthew Kempshall tengan en común sea la independencia de sus posturas y el compromiso intelectual, una actitud que ha sido un estímulo constante para mí. Me gustaría incluir también a Paul Lodge en este grupo de amigos tan apreciado. Paul llegó demasiado tarde, y se libró del trauma que le habría supuesto involucrarse en este proyecto, pero su amistad y su sentido común han sido muy importantes para mí en las etapas finales del trabajo.

Por último, Lucinda Rumsey ha sido genial. Puede que hubiera conseguido acabar este libro sin su amor y su apoyo, pero soy incapaz de imaginar cómo.

Nota preliminar

Los títulos de las obras de Marx y de algunos otros autores aparecen abreviados. Los títulos completos se pueden encontrar en la Bibliografía que sigue al texto principal. Siempre que me ha sido posible y me ha parecido oportuno –sobre todo en las obras de Marx y de sus contemporáneos–, he citado la versión alemana y su traducción inglesa, aunque no me haya ceñido en todos los casos a la traducción en cuestión.

I. Introducción

En un principio mi intención no era escribir un ensayo sobre el joven Karl Marx. El origen de esta obra es un proyecto más general y algo diferente que posteriormente acabé abandonando[1]. Mientras trabajaba en ese proyecto, en lugar de acudir a las obras que tenía que leer, me sorprendía releyendo una y otra vez los primeros escritos de Marx. Puede que a primera vista estas obras parezcan poco atractivas. A fin de cuentas se ha dicho de ellas con razón que se trata de «un pequeño grupo de textos oscuros y en muchos casos inacabados en los que se recogen algunas de las ideas más difíciles de entender de Marx»[2].

Sin embargo, en mi opinión, los escritos del joven Marx poseen dos características singulares: son sugerentes, es decir, da la impresión de que contienen ideas que merece la pena analizar en mayor profundidad; y son opacos, es decir, su significado no es ni mucho menos transparente. Estos dos rasgos fueron los que en última instancia me empujaron a escribir este libro. A través del esfuerzo por comprender unos textos que consideraba interesantes a pesar de su falta de claridad esperaba poder juzgar mejor su valía.

El «descubrimiento» de los primeros escritos

No todo el mundo se siente tan atraído como yo por estas obras. Los propios contemporáneos de Marx apenas repararon en ellas. Algunos de los textos más importantes de este grupo, incluidos los Manuskripte [Manuscritos de economía y filosofía] y la Kritik, no fueron concebidos para ser publicados y no se conoció su existencia hasta después de la muerte de Marx. Otros sí se editaron en su día, pero aparecieron en publicaciones radicales de escasa e incierta circulación. El artículo «Zur Judenfrage» [«Sobre la cuestión judía»], por ejemplo, se publicó en el Deutsch-Französische Jahrbücher, un periódico que solo tuvo una edición (doble) con una tirada de mil copias, de las cuales unas ochocientas fueron confiscadas por las autoridades[3]. En su época ninguna de las obras publicadas atrajo la atención de la crítica o del público en general.

Los únicos escritos de principios de la década de 1840 reeditados en vida de Marx fueron dos trabajos periodísticos anteriores a lo que nosotros definimos (según la definición un tanto restringida que desarrollaremos después) como primeros escritos. Se trata de dos artículos escritos en 1842 sobre la situación de la Alemania contemporánea –uno versa sobre las disposiciones sobre censura que se acababan de promulgar y el otro sobre el debate de la libertad de prensa que tuvo lugar durante la Sexta Dieta Renana– que fueron reeditados por Hermann Becker con el grandilocuente título de Gesammelte Aufsätze von Karl Marx (1851). La singularidad de estas escuálidas «obras completas» es innegable. Parece ser que solo se imprimió un puñado de copias y que se distribuyeron únicamente en Colonia. (Hasta hace poco se desconocía el origen de este insólito volumen[4].)

Salvo esta excepción aislada, parcial y poco entusiasta, ni Marx ni el resto de sus contemporáneos mostraron demasiado interés por rescatar los primeros escritos de la oscuridad en la que cayeron de forma casi inmediata. Aunque Marx conservó los cuadernos de estudio de esta época, parece ser que era bastante descuidado con las copias de las obras que publicaba. La década de 1840 fue un periodo turbulento y tremendamente instructivo en la vida de Marx. Antes de exiliarse (definitivamente) a Inglaterra (adonde llegó en agosto de 1849) vivió en tres países distintos –Alemania, Francia y Bélgica–. A pesar de ello resulta sorprendente descubrir que fue incapaz de conservar un ejemplar de su primer libro –La sagrada familia, escrito en colaboración con Friedrich Engels y publicado en febrero de 1845–. Hasta 1867 no lograría hacerse con una copia que le regaló Ludwig Kugelmann, un ginecólogo comunista de Hanover que, según Marx le comunicó a Engels, «tiene en su posesión una colección de nuestras obras mucho más completa que la tuya y la mía juntas»[5]. En una fecha tan tardía como 1892, Engels tuvo que contactar con Kugelmann para obtener las obras menos conocidas de Marx[6].

Fue en 1883, después de la muerte de Marx, cuando se intentó por primera vez publicar de forma coordinada e ininterrumpida algunas de sus obras inéditas y agotadas. El impulsor del proyecto fue Engels, que no solo fue el colaborador más cercano de Marx, su albacea literario y una figura muy respetada por el floreciente movimiento socialista internacional, sino que era además –según sus propias palabras– el único «ser vivo» capaz de descifrar la célebre caligrafía de Marx[7]. No obstante, Engels dedicó la mayor parte de sus menguantes energías editoriales a publicar los volúmenes inéditos de Kapital [El capital] y a preparar nuevas ediciones de aquellas obras (ya editadas en su mayoría) que ofrecían

directrices prácticas y definidas al movimiento socialista europeo. Las obras del joven Marx no cumplían estos criterios. (Aunque las llamadas «Tesis sobre Feuerbach» sí se publicaron, no se pueden incluir en nuestra definición de «primeros escritos» en la medida en que constituyen un boceto preliminar de Die deutsche Ideologie [La ideología alemana].) De hecho, parece ser que Engels atribuía a los primeros escritos una importancia relativa[8]. Aunque reconocía que su contenido tenía cierto interés, sostenía que el «lenguaje semihegeliano» de las obras de esta época era «intraducible» y que había perdido «en gran medida su significado» incluso en el alemán original[9]. Engels no era partidario de traducir al francés la «Kritik: Einleitung» y afirmaba que el lenguaje de la «Briefwechsel von 1853» resultaba «incomprensible»[10].

A comienzos del siglo xx –como consecuencia, en gran medida, de la aparente falta de interés de Marx y de la desaprobación de Engels– hasta el más ferviente admirador de la obra de Marx desconocía la existencia de la inmensa mayoría de los textos que constituyen el objeto de estudio de este libro. Como mucho, había oído hablar de Die heilige Familie [La sagrada familia], pero no había visto jamás un ejemplar de esta obra.

El primer esfuerzo serio destinado a sacar a la luz los primeros escritos de Marx fue la aparición en 1902 de la obra que Franz Mehring recopiló bajo el título Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Sin embargo, en esta edición se incluían únicamente obras previamente publicadas (como Die heilige Familie y algunos artículos de los Deutsch-Französische Jahrbücher [Anales franco-alemanes])[11].

Habría que esperar al año 1927 para que los primeros escritos de Marx comenzaran a publicarse de forma sistemática como parte de la edición de las Marx-Engels Gesamtausgabe (en adelante MEGA1) dirigida por David Ryazanov, una figura importantísima en la historia de la recopilación, la conservación y la publicación de la obra de Marx y de Engels[12]. Ryazanov publicó versiones eruditas de muchas de las obras del joven Marx que analizaremos en este libro (de la Kritik, de los Manuskripte y de la Auszüge aus James Mill entre otras). Sin embargo, a principios de los años treinta, cuando se encontraba todavía en su etapa inicial, el proyecto de Ryazanov fue interrumpido (y los ejemplares de los volúmenes publicados hasta entonces se agotaron enseguida). Aunque se habían publicado los primeros escritos más importantes de Marx, no eran ni mucho menos fáciles de conseguir.

La difusión de la obra del joven Marx y la publicación de los primeros escritos no incluidos en MEGA1 fueron procesos lentos y desiguales. Hasta 1956, por ejemplo, no aparecería una buena edición inglesa de los Manuskripte, mientras que la francesa no vería la luz hasta 1962. (Existían ediciones anteriores, pero no estaban completas o eran problemáticas en algún sentido[13].) Uno de los acontecimientos más importantes de esta historia editorial fue la publicación de unas nuevas Marx-Engels Gesamtausgabe (en lo sucesivo MEGA2), cuyos primeros volúmenes aparecieron en 1975. Los editores de esta obra se comprometieron a incluir por primera vez todos los cuadernos de estudio de Marx que se conservan. Durante toda su vida, Marx nunca abandonó la costumbre de hacer resúmenes de los libros que leía y de intercalar de vez en cuando sus propias observaciones y críticas. (Se conservan unos doscientos cuadernos de este tipo.) A pesar de las innumerables dificultades y de algunos importantes cambios editoriales, el proyecto MEGA2 continúa en la actualidad. En 1990 el proyecto pasó a manos de la organización «no soviética» Internationale Marx-Engels Stiftung (IMES) y en 1998 aparecieron los primeros volúmenes de esta nueva etapa. No resulta ni mucho menos exagerado afirmar que el conocimiento textual exhaustivo de los primeros escritos es un proceso que no ha concluido: se acaban de publicar algunos textos muy interesantes[14]; aún existen piezas aisladas de la correspondencia que todavía no han visto la luz[15]; algunos artículos conocidos han sido excluidos del corpus[16]; y quedan varias disputas textuales por resolver[17].

El controvertido estatus de los primeros escritos

El objetivo principal de esta breve historia es poner de relieve la tardía aparición de los primeros escritos. La mayor parte no se publicó hasta unos cincuenta años después de la muerte de Marx. Además, las circunstancias en las que se editaron y se distribuyeron por primera vez no eran del todo favorables. Aparecieron en una época en la que cada vez se identificaba más el marxismo con la experiencia soviética y con el corpus teórico oficial u «ortodoxo» que se articulaba en torno al régimen. El lenguaje y las inquietudes de los primeros escritos no tenían cabida en la versión autorizada del marxismo. El malestar que sentía el estalinismo ante cualquier trabajo intelectual que no se atuviera a los parámetros oficiales se refleja en el destino que corrió el proyecto MEGA1. Una vez

interrumpido, muchas de las personas implicadas en él desde el principio «desaparecieron». El propio Ryazanov fue enviado al exilio en Saratov y, aunque se le permitió regresar a Moscú en 1934, fue arrestado de nuevo en la época de las grandes purgas bajo la acusación de «trotskismo» y, finalmente, fue ejecutado en 1938. El malestar estalinista con respecto a estas obras no cesó, pero adoptó otras formas menos dramáticas. En los años sesenta, por ejemplo, a raíz de la publicación de las Marx Engels Werke (editadas entre Moscú y Berlín), los primeros escritos vieron peligrar su integridad al quedar relegados en su mayoría a un volumen sin numerar titulado Ergänzungsband, publicado al margen de la secuencia cronológica del resto de la obra.

En respuesta a esta reacción hostil, otras voces menos convencionales se volcaron con entusiasmo en la obra del joven Marx y, en cierta medida, utilizaron los primeros escritos como un arma contra esa ortodoxia. En determinados círculos, la publicación de los primeros escritos tuvo una buena acogida precisamente porque parecían cuestionar la autoridad del marxismo soviético.

Estas dos reacciones radicalmente opuestas a los primeros escritos quedaron reflejadas en la publicación de los Manuskripte en 1932. A pesar del olvido al que estuvo relegada durante ocho décadas, esta obra tuvo dos ediciones alemanas rivales ese mismo año. La versión del MEGA1 poseía un mayor rigor textual, pero el volumen alternativo tuvo un importante impacto interpretativo[18]. Los editores de esta última versión –Siegfried Landshut y J. P. Mayer– sostenían que en los Manuskripte se revelaba un hilo argumental oculto hasta entonces, presente en toda la obra de Marx, una trama que permitía entender su obra adecuadamente por primera vez y que ponía en duda las interpretaciones oficiales[19].

Esta pasión por la aparente heterodoxia de los primeros escritos se repitió en varios contextos diferentes. Pensemos en dos ejemplos separados en el tiempo por unos treinta años y en el espacio por varios miles de kilómetros.

Antes de convertirse en una de las figuras centrales del movimiento intelectual conocido como «marxismo occidental», cuando no era más que un ambicioso alumno de posdoctorado de Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo, Herbert Marcuse escribió una de las primeras reseñas de los Manuskripte. En este artículo, publicado en 1932 en Die Gesellschaft, Marcuse insistía en que este texto recién descubierto no se podía explicar sin más según las

interpretaciones convencionales de Marx, sino que obligaba a realizar una revisión fundamental de esta lectura oficial. Según Marcuse, la publicación de los Manuskripte era un «acontecimiento crucial» precisamente porque cuestionaba las explicaciones ortodoxas del «significado» del sistema teórico de Marx y, en particular, ponía en duda la teoría general del «socialismo científico»[20]. (La fecha de publicación de este artículo tiene una importante resonancia histórica; doce meses después, Hitler sería nombrado canciller, Heidegger ingresaría en el Partido Nazi y se convertiría en rector de la Universidad, y Marcuse y su familia abandonarían Alemania.)

En la América de finales de los años sesenta la publicación de la traducción inglesa de los Manuskripte generó una respuesta similar, sobre todo por parte de los fundadores de la corriente intelectual conocida como «Nueva Izquierda». Marshall Berman describe la emoción que le produjo descubrir en 1959, mientras estudiaba en Columbia, la traducción al inglés de la «cábala» que había escrito Marx «antes de convertirse en Karl Marx»[21]. Berman compró veinte ejemplares de «esta gran obra destinada a cambiar el mundo» para regalárselos a sus amigos y familiares con ocasión de la festividad de Janucá, entusiasmado con la certidumbre de haber descubierto «algo especial, algo que podía hacer pedazos sus vidas y hacerles felices al mismo tiempo»[22]. Esa «obra» la había escrito un «Marx que no era el Marx comunista»[23]. La alusión de Berman a la cábala no es del todo casual. Los primeros escritos le ofrecían una posición ventajosa, esotérica y alternativa. Berman tenía a su disposición una literatura sagrada propia que influiría profundamente en las generaciones posteriores; se puede decir que para algunos los Manuskripte eran una segunda Biblia, una obra al menos tan venerada como Kapital o más incluso.

Como demuestran las reacciones de Marcuse y de Berman, mucha gente se alegró de que se publicaran los primeros escritos precisamente porque ponían en duda la autoridad de la interpretación ortodoxa soviética de la obra de Marx. Las respuestas a los primeros escritos se polarizaron desde el principio. Unos consideraban que eran obras de juventud justamente olvidadas, y otros que eran la llave largo tiempo perdida que permitía interpretar correctamente toda la producción marxiana. La cuestión de los méritos relativos de estos dos bandos rivales excede el alcance de este libro. Nuestra intención es más bien hacer hincapié en el modo en que esta Rezeptionsgeschichte –y su agenda política apenas encubierta– ha entorpecido el estudio de la evolución intelectual de Marx y ha distorsionado la interpretación de los primeros escritos. Aunque esta literatura de la interpretación ha dado lugar a varias obras serias y concienzudas,

los estudiosos se encuentran atrapados en un marco interpretativo que solo ofrece dos alternativas: «o existe un Marx o existen dos» (es decir, o hablamos de un autor que produjo un corpus coherente cuyos logros efectivos ya habrían quedado demostrados en las primeras etapas de su desarrollo, o de un corpus fracturado cuyos logros de madurez dependerían de la rectificación después de unos comienzos en falso)[24]. Esta dicotomía simplista y sospechosa, sumada a sus antecedentes históricos, constituye un obstáculo «externo» que en la actualidad todavía entorpece la interpretación de los primeros escritos y que no debe subestimarse.

Por supuesto que las circunstancias presentes son bastante diferentes. Si bien ese obstáculo «externo» no ha desaparecido, el contexto histórico que lo generó y que lo sustentaba ha cambiado. Me siento tentado a conjeturar, con optimismo, que vivimos en una época propicia para interpretar con rigor la naturaleza y la importancia del pensamiento de Marx. (Por lo menos existen algunas pruebas prematuras y anecdóticas que parecen demostrar que se ha producido una normalización académica entre los estudiosos de Marx.) No cabe duda de que el comunismo soviético contribuyó a distorsionar nuestro conocimiento de la obra marxiana y de que, por tanto, el posterior colapso de este sistema ofrece una oportunidad inesperada para comprender las obras de Marx en lugar de enterrarlas.

Obstáculos adicionales

Superar las distorsiones generadas por la peculiar historia de los primeros escritos no es la única dificultad de interpretación a la que se enfrentan los estudiosos de la obra del joven Marx. Estas obras presentan una formidable diversidad de obstáculos adicionales, problemas derivados de la forma, el contenido, el estatus y el enfoque polémico de los textos.

Quizá la dificultad más evidente a la que se enfrentan los lectores modernos es el estilo de la prosa de Marx. Como decía Engels (en broma y en un contexto diferente), el joven Marx escribía con demasiada frecuencia como «un filósofo alemán», lo que equivale a decir que escribía «fatal»[25]. Una de las dificultades principales de este lenguaje es que refleja las corrientes intelectuales y las modas

de la época[26]. Las dificultades históricas generales se agravan por causa de la pasión ocasional que Marx sentía por el estilo de su prosa en detrimento de la claridad. Pensemos, por ejemplo, en los quiasmos (cuando afirma, por ejemplo, que el talento del filósofo de la izquierda hegeliana Szeliga «no consiste en revelar lo oculto (Verborgne zu enthüllen) sino en ocultar lo revelado (Enthüllte zu verbergen)»[27]; en las paradiástoles (para Marx, «el Estado cristiano perfecto» es «el Estado ateo»)[28]; y en las referencias a fenómenos contemporáneos (cuando Marx habla de «las efusiones del corazón» (Herzensergießungen) de Federico Guillermo IV es poco probable que el lector moderno sepa que alude a una colección de ensayos sobre arte y música escritos por Ludwig Tieck y Wilhelm Wackenroder)[29]. No es mi intención insinuar que Marx no fuera nunca claro y preciso; lo que quiero decir es que no siempre lo era. De hecho en algunas ocasiones el joven Marx parece más proclive a atribuirles a los demás este tipo de conducta que a observarla él mismo. Pensemos, por ejemplo, en sus cáusticas observaciones relacionadas con la necesidad de traducir a Hegel «a la prosa»[30]; o en su afilada crítica a Arnold Ruge, al que acusaba de aprovechar «cualquier objeto para realizar en público ejercicios estilísticos»[31]; o en su despiadada burla del «razonamiento dialéctico» de Szeliga[32].

El contenido de los primeros escritos también plantea problemas. Aunque pasemos por alto la oscuridad que a veces encontramos en la prosa de Marx, algunas de las ideas centrales que le preocupaban –la alienación, la «objetivación», la autorrealización, etcétera– son nociones extremadamente complejas. Además, el problema de su complejidad intrínseca se agrava por la falta de familiaridad de la mayoría de los lectores modernos con algunos de esos conceptos.

El estatus de los primeros escritos es otra fuente de problemas. Entre las obras que forman este grupo encontramos algunas que se publicaron en su momento, otras que no vieron la luz aunque fueron escritas para ello y, por último, obras que no fueron concebidas para ser publicadas. No deberíamos dar por supuesto sin más que estos textos tan distintos poseen la misma autoridad. Lo más sensato sería conceder mayor importancia a las declaraciones públicas de las teorías de Marx[33]. Sin embargo, la situación se complica cuando tenemos en cuenta el contexto político y, sobre todo, la complejidad de la censura de la época: los textos publicados no tienen por qué contener todas las ideas que Marx quería expresar. Los textos inéditos no resultan menos problemáticos. Marx escribió algunas de las obras más importantes de esta época en cuadernos de estudio cuyo

objetivo principal era poner en orden sus propias ideas. En este caso el problema no estriba simplemente en que la prosa de Marx no estuviera suficientemente pulida para su consumo público, sino en el hecho de que algunos de estos textos forman parte de un diálogo interno cuyo significado general se desconoce.

El carácter polémico de estas obras también plantea problemas a los lectores modernos. Uno de los rasgos más llamativos de los primeros escritos es que en casi todos ellos Marx se dedica a criticar las obras de otros autores. La Kritik es un comentario crítico a la Rechtsphilosophie de Hegel; «Zur Judenfrage» y Die heilige Familie son ataques a la obra de Bruno Bauer; la «Kritische Randglossen» [Glosas críticas marginales al artículo El Rey de Prusia y la reforma social, por un prusiano] es una réplica a los artículos periodísticos de Arnold Ruge, y así sucesivamente. Puede que este planteamiento de confrontación deje al descubierto la personalidad y las ambiciones del joven Marx –todas sus víctimas eran más mayores y más famosas que él–, pero también demuestra cuál era su método de trabajo. Por lo general, Marx desarrollaba sus ideas a través de la crítica de los escritos ajenos, y esta costumbre genera una serie de dificultades de interpretación para los lectores modernos. No se puede confiar en que el propio Marx explique con exactitud quiénes eran los blancos de sus críticas[34], ya que casi siempre daba por sentado que el lector conocía a esos autores (no creo que fuera su intención engañar al lector sistemática o deliberadamente). Teniendo en cuenta que se dirigía a un público muy limitado, la actitud de Marx parece razonable, pero la situación de los lectores modernos es completamente diferente. Por consiguiente, en las páginas que siguen explicaré (a veces de forma extensa) las teorías de estos autores, en concreto de G. W. F. Hegel, Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach[35]. Si no se conoce a grandes rasgos la obra de estos autores no solo es imposible comprender y juzgar el éxito de las críticas de Marx, sino también sus teorías originales. Estas últimas deben ser reconstruidas, al menos en parte, a partir de la valoración crítica que realiza Marx de las obras de otros.

Naturaleza humana y Estado moderno

Hasta ahora podría parecer que este libro se encuentra limitado únicamente por un marco temporal determinado que todavía no hemos especificado con

precisión. Sin embargo, el alcance de este estudio depende de una doble restricción, cronológica y de contenido, que ha de ser explicada en mayor detalle.

Ya hemos aludido anteriormente a la primera restricción (el alcance cronológico) al indicar, por ejemplo, que habíamos adoptado una definición restringida de «el joven Marx» y de «los primeros escritos»[36]. Para ser más exacto, he utilizado estas expresiones para referirme a un Marx que en esta época tenía entre 25 y 27 años y a la obra que produjo en un espacio de tiempo que comienza en marzo de 1843 con la «Briefwechsel von 1843» y que termina justo en el momento en que empieza a escribir Die deutsche Ideologie, es decir, en septiembre de 1845. Por supuesto que al adoptar esta nomenclatura no he pretendido negar que, en cierto sentido, Marx todavía fuera «joven» en 1846 ni afirmar que no escribió ninguna obra de juventud («los primeros escritos») hasta 1842. Sin embargo, mi estudio se centra en un grupo de obras delimitado cronológicamente y necesitaba encontrar una manera práctica de definir estos textos y a su autor.

La segunda restricción afecta al contenido o al objeto de estudio de estos textos. No me interesan todos los aspectos de los primeros escritos, solo el pensamiento político del joven Marx. En concreto, en este libro se analiza la teoría de la emergencia, el carácter y la (futura) sustitución del Estado moderno. Para investigar estos temas he tenido que estudiar la relación íntima y a veces escurridiza que existe entre la teoría política de Marx y su concepción de la naturaleza humana.

Como decía anteriormente, quizá las circunstancias actuales ofrezcan una buena oportunidad para mejorar nuestra comprensión de la obra de Marx. Por supuesto que reconocer que existe una oportunidad no implica que merezca la pena aprovecharla. Se podría pensar, por ejemplo, que no tiene sentido interesarse por el pensamiento de Marx después del hundimiento de la Unión Soviética. No obstante, el hecho de que, durante muchos años, un significativo porcentaje de la población mundial pudiera contemplar el retrato de Marx pintado con aerógrafo en las oficinas gubernamentales de su país no ha sido nunca la mejor razón para acercarse a las ideas de este filósofo. De hecho esa ubicuidad ha entorpecido la comprensión adecuada de su obra. Marx era un pensador al que no era necesario leer; todo el mundo sabía lo que había dicho y tenía una opinión formada acerca de sus ideas. Sin embargo, hoy en día, cuando la gente se decide a leer la obra de Marx con atención, con una actitud reflexiva, suele descubrir ideas que le sorprenden y le emocionan. Inmediatamente se encuentra ante un autor que tiene

cosas interesantes e inesperadas que decir al que no hay que engullir (o vomitar) en su totalidad. El lector actual encuentra pleno sentido en el análisis del destino del individuo en la sociedad civil que ofrece el joven Marx, en su explicación de los aciertos y los fracasos de la vida política moderna y en su visión de las posibilidades (aún por cumplir) de la realización humana.

Por supuesto que existe una conexión entre las dos dimensiones de mi restricción (la cronológica y la de contenido). En este periodo y en estos textos la relación entre política, modernidad y naturaleza humana forma un hilo argumental claro y coherente que recorre toda la obra de Marx.

Aunque siempre se pueden encontrar presagios más o menos plausibles en obras anteriores, hasta 1843 Marx no desarrollaría una teoría coherente del Estado moderno ni empezaría a interesarse por este concepto. Por ejemplo, en los artículos (sobre la libertad de prensa, los robos de madera, la ley del divorcio, etcétera) que escribió para la Rheinische Zeitung [Gaceta renana], Marx no analiza el carácter de la vida política moderna, sino la naturaleza del gobierno prusiano de Renania[37]. Posteriormente el joven Marx afirmaría que el Estado moderno era una entidad muy distinta de sus antecedentes feudales o de otras épocas, y que en la Alemania políticamente atrasada (el tema de los artículos de la Rheinische Zeitung) apenas se podían encontrar indicios que ayudaran a determinar cuál era su naturaleza precisa. Por consiguiente se puede decir sin miedo a equivocarse que sus primeros artículos periodísticos eran un tanto provincianos y limitados.

A partir de 1845, aunque Marx sigue interesado en la emergencia, el carácter y la sustitución del Estado moderno, el nexo entre su visión de estas cuestiones y su antropología filosófica es menos definido, menos íntimo. No es del todo cierto que Marx perdiera para siempre el interés por esta conjunción de cuestiones, pero en sus obras posteriores no parece tan convencido de que existiera una relación tan clara entre la política y la naturaleza humana. Además, en esta misma época, aparecen en el pensamiento de Marx otras ideas nuevas, no necesariamente relacionadas con estas, que de hecho se acabaron imponiendo. No resulta sorprendente descubrir que en muchos estudios de la obra de Marx ni siquiera se alude a la interpretación de la vida política moderna que constituye el rasgo central de los primeros escritos[38].

La explicación de los primeros escritos que se propone en este libro no se basa en –ni implica– una visión determinada de la estructura general del desarrollo

intelectual de Marx. Espero que los lectores acepten mi interpretación de los primeros escritos de Marx sea cual sea su visión acerca de la cuestión que acabo de mencionar. Cuando digo que estos escritos son los «primeros» no lo hago en sentido peyorativo –no pretendo insinuar que no estén plenamente desarrollados ni maduros– y tampoco es mi intención defender que existe una barrera entre estos escritos y los que Marx produjo antes o después de este periodo cronológico. (Lo que acabo de decir en relación con la evolución y el destino de esta conjunción de temas en las obras anteriores y posteriores a los primeros escritos no debe interpretarse como una excepción a mi intención de mantenerme al margen de las visiones generales de la evolución de las ideas de Marx. Lo único que pretendía era explicar en qué consiste el alcance cronológico de este estudio y subrayar la poca atención que han prestado los estudiosos del marxismo y del Estado a la relación que existe entre la política y la naturaleza humana en la obra de Marx.)

Dudas y ambiciones

Puede que la perspectiva de un nuevo estudio sobre el joven Marx no llene de entusiasmo a todos los lectores potenciales. A este estudio se le pueden plantear tres objeciones en particular.

En primer lugar, uno podría considerar que los primeros escritos no tienen ningún interés, y poner en duda que el joven Marx se encontrara en condiciones de ofrecer reflexiones interesantes sobre temas importantes. No responderé directamente a esta cuestión en estas observaciones preliminares. Sospecho que a cualquier persona que esté convencida de antemano de que los primeros escritos no tienen ningún interés intelectual le traerán sin cuidado los breves comentarios que pueda esbozar en este momento. Decir que hay mucha gente que se dedica al estudio de estas obras no es una buena respuesta a esta objeción. Como dice Richard Rorty, muchos «escritores brillantes y chiflados» –como Henry George en la América de finales del siglo xix o Alexandre Kojève en la Francia de la posguerra– han influido profundamente a una o dos generaciones sin decir nada interesante o perdurable[39]. Pudiera darse el caso de que, sin el apoyo artificial de la Unión Soviética, Marx se parecería más a «George o a Kojève que a Aristóteles o a Kant»[40]. Dicho esto, una de las aspiraciones

generales de este libro es debilitar el escepticismo de los lectores que decidan aventurarse a leerlo.

En segundo lugar, se podría presuponer la transparencia de los primeros escritos de Marx y cuestionar la necesidad de una exégesis elaborada. Esta objeción es fácil de rebatir. Ya he mencionado algunas de las dificultades de interpretación a las que deben enfrentarse los lectores modernos, y no es sencillo encontrar razones convincentes que permitan afirmar que los primeros escritos de Marx se pueden leer tranquilamente sin ayuda. De hecho, con el tiempo, la famosa opacidad de este conjunto de textos se ha convertido en un lugar común. Algunos autores lamentan incluso «las fórmulas en desuso y la jerga hegeliana (hoy en día incomprensible) que estropean algunas de las páginas más originales de Marx». Un lugar común del que, como habrán observado los lectores, no reniego del todo[41].

En tercer lugar, se podría afirmar que las cuestiones que se abordan en el presente estudio ya han sido analizadas en otras monografías y que el objeto de estudio ha dado de sí todo lo que tenía que dar; si hay algo que merezca la pena decir de los escritos de Marx sin duda se ha dicho ya a estas alturas. Sin embargo, si bien es cierto que los estudios sobre Marx no son precisamente escasos, también lo es que su calidad es bastante irregular. Quizá sea oportuno mencionar tres rasgos concretos de la literatura especializada que he querido combatir en este libro. Las monografías que se han escrito sobre Marx hasta el momento suelen adoptar la forma de comentarios (más o menos convincentes) de un puñado de pasajes familiares extraídos de las obras más conocidas del autor. Las interpretaciones minuciosas de una obra específica y los análisis de textos menos conocidos son relativamente menos frecuentes. En las páginas que siguen, además de recorrer algunos caminos muy trillados, examinaré muchos pasajes y textos menos conocidos, y no lo haré solo para poder interpretar mejor las «Citas Famosas», sino para desviar la atención de ellas[42]. Otro rasgo que comparten la mayoría de las monografías sobre Marx es que los comentaristas acostumbran a apiñarse en torno a dos polos interpretativos igual de inverosímiles. Están los que confunden la aprobación de cierta afirmación por parte de Marx con la veracidad de dicha afirmación y los que la confunden con la falsedad de la afirmación. He intentado resistirme a la atracción de ambos polos para señalar los puntos oscuros, las omisiones y las objeciones sin dejar de buscarle la lógica, con una actitud comprensiva, a los textos de Marx. Por último, algunas de las obras más importantes sobre Marx subestiman el grado de «traducción» que precisan las ideas de Marx para su correcta comprensión. No

me refiero únicamente a los numerosos problemas que surgen al trabajar con textos escritos en una lengua extranjera, sino a las dificultades adicionales que plantean las obras concebidas en un contexto intelectual y cultural con el que no estamos familiarizados[43]. De hecho, se podría decir que los exégetas son más dados a imitar el estilo del joven Marx que a ayudar a los lectores modernos a comprender lo que quería decir en realidad[44].

Hasta aquí mi defensa. Estas objeciones (legítimas) se corresponden con otras tantas ambiciones (modestas). Tengo la esperanza de que este libro contribuya en cierta medida a demostrar que en la obra del joven Marx hay algunas ideas que merece la pena estudiar, que sirva para aclarar algunos razonamientos y presupuestos de los primeros escritos, y que represente una aportación valiosa a la voluminosa bibliografía existente.

Está claro que, aparte de estas modestas aspiraciones, mi intención es revisar algunas opiniones muy arraigadas sobre algunos aspectos concretos del pensamiento marxiano. Quizá la más importante de ellas sea la suposición generalizada de que Marx se opone de forma irredimible y sin reservas al Estado y a la política. En mi opinión la teoría del Estado y de la política de Marx es, al menos en los primeros escritos, más compleja y original de lo que suponen la mayoría de los estudiosos. Hay otros lugares comunes que me gustaría cuestionar, como la afirmación de que la Kritik no es más que una réplica del «criticismo transformativo» de Feuerbach; la de que los Manuskripte representan un «regreso» a Hegel; que los comentarios del joven Marx sobre la cuestión judía son antisemitas; que en «Zur Judenfrage» se rechaza el concepto de derechos morales, y que Marx era contrario al socialismo utópico. Estas son solo algunas de las opiniones que espero que no salgan ilesas del ataque que desarrollaré en las páginas siguientes.

Además, propondré nuevas interpretaciones de la obra de algunos autores contemporáneos de Marx (sobre todo de Bauer y de Feuerbach) y de la relación que existe entre Marx y sus precursores (con especial atención a Hegel, Rousseau y Saint-Simon). Espero que estos análisis, a veces extensos, de otros autores añadan cierto valor a la luz que les hace brillar en los escritos del joven Marx. Intentaré, por ejemplo, cuestionar las teorías dominantes que tachan a Bauer de antisemita y que sostienen que Feuerbach tenía una actitud determinada hacia la política.

Estructura y argumento

Por supuesto que esta enumeración de las opiniones que pretendo revisar sobre Marx (y otros autores) no dice nada de la estructura de este libro. Aunque no es mi intención anticipar el contenido sustancial de la obra, quizá sea útil concluir estas observaciones preliminares explicando cómo está organizada. Hablaré del argumento general y de la estructura interna del texto.

El libro se articula en torno a tres capítulos centrales que versan, a grandes rasgos, sobre la emergencia, la naturaleza y la (futura) sustitución del Estado moderno. En cada capítulo intentaré explicar y aclarar la visión marxiana de estas cuestiones a través del examen de los autores que se critican en los primeros escritos o de alguna de las teorías que influyeron a Marx en sus años de formación. En el capítulo II estudiaré el análisis crítico marxiano de la Rechtsphilosophie de Hegel que aparece en la Kritik y en otras obras. Esta crítica es el marco de referencia dentro del cual Marx introduce su propia explicación de la emergencia histórica del Estado moderno. En el capítulo III explicaré que su respuesta a las obras antisemitas de Bauer (tal como se expresa en «Zur Judenfrage» y en otros textos) es el contexto en el que Marx describe los aciertos y los fracasos de la «emancipación política» (la liberación característica del Estado moderno). Por último, en el capítulo IV, me situaré en el lugar estratégico del análisis del proyecto filosófico de Feuerbach para examinar la explicación marxiana del destino del Estado y de la política en una (futura) sociedad basada en la realización humana.

Estos tres capítulos centrales se complementan con otros dos capítulos breves. En el primero de ellos (este), he estudiado brevemente el descubrimiento y la recepción de los primeros escritos de Marx, he analizado algunas dificultades de interpretación que presentan estos textos y he perfilado algunos de los objetivos que me he propuesto alcanzar al emprender este estudio. En el segundo (que ocupa las últimas páginas del libro) resumiré algunas de las conclusiones a las que he llegado e intentaré explicar los fallos y las omisiones de la teoría del joven Marx sobre la sociedad del futuro que habré descrito previamente.

Como habrá adivinado el lector, en este libro no se defiende una única tesis dominante. Se presentan una serie de hilos argumentales que no dependen necesariamente los unos de los otros. Dicho esto, hay que señalar que estos hilos

presentan cierta coherencia y que el libro considerado en su totalidad posee una estructura argumental. La coherencia intelectual viene dada tanto por el objeto de estudio (la teoría de la emergencia, la naturaleza y la sustitución del Estado moderno) como por el tratamiento específico que le daremos en esta obra (una combinación de inquietudes analíticas e históricas). La estructura argumental general se basa en el contraste que existe entre la teoría del Estado moderno del joven Marx y su concepción del sistema que debía sustituirlo en el futuro. El diagnóstico que ofrece Marx de los aciertos y los defectos del Estado moderno es relativamente claro y coherente, mientras que su visión de la emancipación humana es fragmentaria y opaca (sobre todo porque no especifica en ningún momento cómo debe ser la encarnación institucional de la emancipación). Este último defecto se debe en gran medida a que Marx pensaba injustificadamente que no era necesario plantear «proyectos» (planes, modelos y plantillas) de la posible sociedad del futuro.

Hasta aquí por lo que respecta a la estructura general y al argumento de este libro. A continuación me centraré en el análisis de la relación entre la teoría de la emergencia del Estado moderno del joven Marx y sus críticas a la filosofía política de Hegel.

[1] En la introducción a mi edición de El único y su propiedad de Max Stirner se reproduce un fragmento de este primer proyecto, en el que se analizan ciertas características de la izquierda hegeliana. Véase Max Stirner, The Ego and its Own, David Leopold (ed.), Cambridge, 1995.

[2] John Plamenatz, Karl Marx's Philosophy of Man, Oxford, 1975, p. 33 [ed. cast.: Karl Marx y su filosofía del hombre, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986].

[3] Estas cifras aparecen en Hal Draper, The Marx-Engels Cyclopedia, vol. I: The Marx-Engels Chronicle, Nueva York, 1985, p. 16. Véase también Maximilien Rubel y Margaret Manale, Marx Without Myth: A Chronological Study of His Life and Work, Oxford, 1975, p. 38.

[4] Existen pruebas que demuestran que se trataba de un fascículo impreso de forma apresurada que apenas tuvo distribución. Era una de las cinco partes del primer volumen de un proyecto formado por dos. La acción policial contra los

comunistas de Colonia impidió la culminación del proyecto. La idea era completar el resto del primer volumen con los artículos más importantes que había escrito Marx para la Rheinische Zeitung. No se sabe con seguridad cuál era el contenido previsto para el segundo volumen. Véase MEGA2, 1, I, pp. 976-979.

[5] Marx a Engels, 24 de abril de 1867, MEW, 31, p. 290; MECW, 42, p. 360. «Fue una grata sorpresa», prosigue Marx, «descubrir que no tenemos por qué avergonzarnos de esa obra».

[6] Véase Engels a August Bebel, 26 de septiembre de 1892, MEW, 31, p. 290; MEW, 38, p. 475; MECW, 49, p. 543; y Engels a Ludwig Kugelmann, 4 de octubre de 1892, MEW, 38, p, 485; MECW, 50, p. 3.

[7] Marx a Pytor Lavrov, 5 de febrero de 1884, MEW, 36, p. 99; MECW, 47, p. 93. Véase también Engels a Karl Kautsky, 28 de enero de 1889, MEW, 37, p. 144; MECW, 48, pp. 258-259. Kurt Müller, que aprendió grafología en una prisión nazi, compiló posteriormente el «Müller Primer» para ayudar a los editores a descifrar la escritura de Marx.

[8] Véase, por ejemplo, Alexis Voden, «Talks with Engels», Institute of Marxism-Leninism (ed.), Reminiscences of Marx and Engels, Moscú, sin fecha, pp. 330-332.

[9] Engels a Florence Kelley-Wischnewetzky, 25 de febrero de 1886, MEW, 36, p. 452; MECW, 47, p. 416. Los comentarios citados se refieren a su obra Die Lage der arbeitenden Klasse in England, pero Engels sostenía que los primeros escritos de Marx adolecían de las mismas limitaciones.

[10] Véase Engels a Laura Lafargue, 14 de octubre de 1893, MEW, 39, p. 146; MECW, 50, p. 21; y Engels a Wilhelm Liebknecht, 18 de diciembre de 1890, MEW, 37, p. 527; MECW, 49, pp. 93-94.

[11] Estas son las únicas obras de los primeros escritos que se mencionan en la bibliografía adjunta al famoso artículo sobre Karl Marx que escribió Lenin para la Granat Encyclopaedia en 1913. V. I. Lenin, Collected Works, vol. 21, Moscú, 1964, pp. 41-91. Se considera que este artículo era el mejor indicador de la disponibilidad de las obras de Marx hasta 1914. Véase Eric J. Hobsbawm, «The Fortunes of Marx and Engels Writings», Eric J. Hobsbawm, The History of Marxism, vol. 1: Marxism in Marx's Day, Bloomington, Indiana, 1982, p. 332.

[12] Véase Rolf Hecker (ed.), David Borisovic Rjazanov und die erste MEGA, Berlín, 1997.

[13] A la traducción francesa de Emile Bottigelli de 1962, por ejemplo, le precedió la de Molitor, que no estaba basada directamente en el orden de MEGA1 y que no incluía el «primer manuscrito». A la traducción inglesa de Martin Milligan de 1956 le precedió una versión de Ria Stone que, sean cuales sean sus virtudes (no he podido conseguir un ejemplar), se distribuyó únicamente en copias mimeografiadas.

[14] Por ejemplo, las notas que tomó el joven Marx sobre el Contrato social de Rousseau (que se analizan en el capítulo IV) no se publicaron hasta 1981.

[15] Véase, por ejemplo, Marx a Wilhelm Saint-Paul, marzo de 1843, Marx-Engels-Jahrbuch, vol. 1, Berlín, 1978, pp. 328-329.

[16] El artículo «Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach», por ejemplo, ya no se atribuye a Marx.

[17] Los estudiosos siguen sin ponerse de acuerdo en relación con el estatus de los Manuskripte y el orden en que deben publicarse las distintas partes que componen esta obra.

[18] Véase Michael Maidan, «The Rezeptiongeschichte of the Paris Manuscripts», History of European Ideas, vol. 12 (1990), pp. 767-781.

[19] Véase Karl Marx, Der historische Materialismus, vol. 1, Die Frühschriften, Siegfried Landshut y J. P. Mayer (eds.), Leipzig, 1932, p. xiii. Esta edición no incluye el «primer manuscrito» y el orden del resto de los textos es distinto del de MEGA1.

[20] Herbert Marcuse, «Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus», Die Gesellschaft, vol. 2 (1932), pp. 136-137.

[21] Marshall Berman, Adventures in Marxism, Londres, 1999, pp. 6-7 [ed. cast.: Aventuras marxistas, Madrid, Siglo XXI, 2003].

[22] Ibid., p. 9.

[23] Ibid., p. 15.

[24] La teoría de Althusser, por ejemplo, aunque ofrece una explicación erudita y estimulante, se articula en torno a la tesis inverosímil que afirma que la evolución intelectual de Marx se puede explicar utilizando una única división fundamental. Althusser adopta y desarrolla una serie de conceptos –lecture symptomale, problématique y coupure epistémologique– cuyo propósito fundamental es justificar un «inventario de posibilidades» que reconoce que «pueden parecer perfectamente irrisorias» (a saber, si el joven Marx era «ya Marx y lo era plenamente»). Véase Louis Althusser, For Marx, Londres, 1969, p. 53.

[25] «Briefe aus London», 475/386. Esta observación iba dirigida a Robert Owen, pero en otra ocasión Engels declaró que las formas de expresión «malas, abstractas, torpes e ininteligibles» eran un rasgo distintivo del desarrollo temprano de las ideas socialistas en Alemania. «Fourier», 605/614.

[26] Posteriormente Marx reconocería (algunas de) estas limitaciones. Véase, por ejemplo, su alusión sarcástica al empleo de un término (Entfremdung) que solo resulta «comprensible para los filósofos». Die deutsche Ideologie, 34/48.

[27] Die heilige Familie, 58/56. «Szeliga» era el seudónimo que adoptó el oficial prusiano Franz Zychlin von Zychlinsky, que militó en la izquierda hegeliana.

[28] «Zur Judenfrage», 357/156/222.

[29] «Briefwechsel von 1843», 341/140/204. El libro ostenta el rimbombante título Herzensergießungen eines kuntsliebenden Klosterbruders.

[30] Kritik, 205/7/61. Véase también ibid., 215/16/72.

[31] «Kritische Randglossen», 405/202/416.

[32] Die heilige Familie, 67/64.

[33] Véase, por ejemplo, Keith Graham, Karl Marx, Our Contemporary: Social Theory for a Post-Leninist World, Toronto, 1992, p. 2.

[34] Véase David McLellan, The Young Hegelians and Karl Marx, Londres, 1969, p. 51; y Allan Megill, Karl Marx: The Burden of Reason (Why Marx Rejected Politics and the Market), Lanham, Maryland, 2002, p. 156.

[35] Para evitar confusiones, siempre que se nombre a los hermanos de Bruno Bauer se hará con su nombre de pila incluido.

[36] «Restringida» en el sentido de que a menudo se ofrece una definición más amplia de los primeros escritos, y suele englobar a todas las obras escritas hasta 1845. Véase, por ejemplo, Jonathan Wolff, Why Read Marx Today?, Oxford, 2002, p. 10.

[37] En el interesante artículo «Marx's Initial Problematic: The Problem of Poverty», Political Studies, vol. 24 (1976), pp. 24-42, Heinz Lubasz intenta relacionar los artículos periodísticos que Marx escribió en su juventud con su obra posterior.

[38] Véanse, por ejemplo, los modelos «instrumentalista», de «balance de clases» y de «abdicación» que perfila Jon Elster en Making Sense of Marx, Cambridge, 1985, capítulo 7.

[39] Richard Rorty, Philosophy and Social Hope, Londres, 1999, p. 218.

[40] Ibid., p. 219.

[41] Isaiah Berlin, The Life and Opinions of Moses Hess, Cambridge, 1959, p. 38.

[42] Este uso tan oportuno de las letras mayúsculas (las Citas Famosas) lo he tomado prestado de la traducción que realizó Ben Brewster de la expresión «les Célèbres Citations» que aparece en Althusser, For Marx, p. 27.

[43] Para los problemas literales resultan muy interesantes los comentarios críticos de Engels sobre los esfuerzos que realizó «John Broadhouse» (el seudónimo que utilizaba H. M. Hyndman). Véase «How Not to Translate Marx». Por supuesto que la distancia histórica hace que estos problemas lingüísticos se agraven todavía más.

[44] La siguiente aclaración proviene de un comentario moderno (cuya procedencia, por cortesía, no se explicitará aquí). Pretende explicar un pasaje de los escritos de juventud, aunque perfectamente podría pasar por un ejemplo más de la prosa oscura contemporánea de Marx: «En otras palabras, mientras el hombre sea el hombre político, es decir, una forma de individuo atomizado separado de su ser social real, la religión continuará siendo el espíritu de la

sociedad civil, la esencia social objetivada y ajena; y el dinero constituirá la sustancia de la sociedad civil, el producto social objetivado y ajeno».

II. Filosofía alemana

El alcance y la naturaleza de la deuda que Marx contrajo con Hegel es quizá la cuestión más controvertida en el estudio de su obra. No obstante, a pesar de las discrepancias enconadas y generalizadas que ha suscitado esta cuestión con respecto al desarrollo posterior del pensamiento marxiano, casi todo el mundo está de acuerdo en que los primeros escritos tienen un carácter indiscutiblemente «hegeliano». Tanto los defensores de la «continuidad» como los de la «discontinuidad» de la evolución intelectual de Marx dan por sentado que Hegel fue el filósofo que más le influyó en su juventud. De hecho, el hegelianismo de los primeros escritos de Marx es el punto de referencia que se utiliza para definir las nociones de «continuidad» y «discontinuidad». En general, la literatura especializada solo ofrece dos posibilidades de interpretación: o Marx abandonó el hegelianismo o no lo abandonó[1].

Por lo que a mí respecta, contemplo el abrumador consenso en relación con el carácter hegeliano de los primeros escritos con cierto escepticismo. Como mínimo, no se puede negar que esta afirmación se apoya en unos presupuestos que parecen problemáticos. Por regla general, esta teoría se basa en dos tendencias interpretativas atractivas pero discutibles: la primera consiste en considerar que la filosofía alemana fue la única influencia significativa en la obra del joven Marx; y la segunda, en identificar la filosofía alemana con la obra de Hegel. En este estudio me he resistido a sucumbir a estas dos tentaciones interpretativas, ya que además de reconocer la diversidad de la filosofía alemana pienso que existen otras posibles influencias en la obra de juventud de Marx.

En el presente contexto, la tendencia interpretativa pertinente es la segunda, es decir, la que considera que algunas ideas que proceden de una tradición filosófica y cultural alemana mucho más amplia son «hegelianas». Pensemos en dos de los intentos más conocidos por demostrar el hegelianismo de Marx apelando a ciertos motivos filosóficos que aparecen en su obra. En alguna ocasión se ha dicho que una de las pruebas que demuestran que Hegel ejerció una influencia decisiva sobre Marx es el uso del término «Aufhebung» en la obra de este último (un término que se suele traducir al inglés con el término arcaico «sublation»). Se suele considerar que el primero que empleó la palabra «Aufhebung» para aludir a esa combinación singular y compleja de supresión,

conservación y elevación fue Hegel. Por consiguiente, el hecho de que Marx emplee el término en el mismo sentido es una garantía simple aunque eficaz de su hegelianismo[2]. Sin embargo, hay otros autores con los que Marx estaba muy familiarizado que ya utilizaban esta expresión con las mismas connotaciones antes que Hegel. Friedrich Schiller, por ejemplo, lo emplea en este mismo sentido en algunos puntos de su tratado Über die ästhetische Erziehung des Menschen [La educación estética del hombre] (1795). Schiller lo adopta, por ejemplo, para caracterizar el modo en que se suprimen, se conservan o se elevan ciertas oposiciones familiares (entre sentimiento y razón, pasividad y acción, materia y forma) en la idea de «belleza» (Schönheit)[3]. El mismo origen hegeliano se le suele atribuir a la idea de la progresión dialéctica desde un estadio de unidad indiferenciada a otro de unidad diferenciada a través de la diferenciación sin unidad[4]. Siempre que aparece esta idea en la obra de Marx se da por supuesto que viene a confirmar la influencia hegeliana. No obstante, sería un error identificar esta progresión dialéctica únicamente con Hegel. Este motivo aparece con frecuencia en varios escritores más o menos relacionados con la época Frühromantik, el periodo del primer Romanticismo alemán que floreció en Jena y en Berlín entre 1796 y 1801. La idea de la progresión dialéctica es, por ejemplo, el principio que vertebra Hyperion, oder Der Eremit in Griechenland [Hiperión o el eremita en Grecia] (1799). A través de una narración un tanto sentimental, Friedrich Hölderlin narra una historia de pérdida y recuperación en un nivel superior, el de la unión de la humanidad con la naturaleza y con Dios. (Cada vez son más los estudiosos que sostienen que la aportación de Hölderlin al idealismo alemán fue fundamental. De hecho, se ha llegado a decir que Hiperión es una obra más hegeliana que las del propio Hegel[5].) Si he traído a colación estos dos ejemplos (el término «Aufhebung» y la idea de progresión dialéctica) no ha sido con el fin de afirmar que fueron Schiller, Hölderlin o cualquier otro –y no Hegel– los que influyeron a Marx, sino para poner en duda algunas teorías famosas que tratan de demostrar que Hegel fue el filósofo que más influyó al joven Marx. No niego que situar a Marx en el contexto de una tradición filosófica determinada (de la que sin duda Hegel es el principal representante) sea práctico y acertado. No obstante, me parece un error considerar que la filosofía alemana fue la única influencia del joven Marx y que esta tradición se reduce exclusivamente a Hegel.

Este énfasis en el hegelianismo del joven Marx ha tenido una serie de consecuencias deletéreas. Se podría decir que ha ejercido un considerable efecto distorsionador en la interpretación del contenido de los primeros escritos y del contexto en que aparecieron. Ha favorecido la falta de atención al resto de

autores y corrientes que determinaron el desarrollo intelectual de Marx y a la crítica de Hegel y del hegelianismo que encontramos en sus primeros escritos.

La crítica sistemática a este consenso dominante –en lo que concierne al carácter hegeliano de los primeros escritos– es una labor que excede el alcance de este capítulo. Mi intención es centrarme sobre todo en lo que opinaba el propio Marx en los primeros escritos de los aciertos y los defectos de la obra de Hegel y, en concreto, en su evaluación crítica de la filosofía política de Hegel. En este contexto, se puede acusar a muchas de las monografías que se han escrito sobre el tema de un doble descuido: de subestimar la naturaleza crítica de la evaluación marxiana del sistema filosófico de Hegel y de malinterpretar los elementos positivos de dicha evaluación (en concreto, de no ser capaces de reconocer los elogios que Marx le dedicó a la interpretación hegeliana del mundo social moderno). El objetivo principal del presente capítulo es remediar ese doble descuido.

La Kritik de 1843

El estudio más extenso de la obra de Hegel que se puede encontrar en los primeros escritos es el de la Kritik [Crítica de la filosofía del Estado de Hegel] de 1843. (Lo más probable es que Marx escribiera esta obra entre mayo y agosto de 1843 en Kreuznach, una ciudad balneario de la Prusia renana situada a unos ochenta kilómetros al este de Tréveris. La familia de Jenny Westphalen, la mujer con la que Marx contraería matrimonio en junio de 1843, tenía una casa en Tréveris.) Sea cual sea la valoración final que uno pueda ofrecer del contenido de la obra, está claro que es imposible comprender el pensamiento del joven Marx sin estudiar este texto. Se trata, no obstante, de una obra notoriamente compleja que entraña un buen número de dificultades de interpretación. En este capítulo me ocuparé de dos de ellas.

La primera consiste en identificar la lógica que subyace al importante cambio de intereses intelectuales que tuvo lugar al comienzo del periodo que estamos estudiando. Si nos atenemos a la crónica oficial de la evolución intelectual de Marx, este habría abandonado la filosofía alemana para dedicarse a otros asuntos de orden más empírico y material. No obstante, si la analizamos más de cerca,

parece que el orden real de los acontecimientos se invierte, ya que en realidad el joven Marx abandonó una serie de estudios empíricos sobre las condiciones alemanas para dedicarse al análisis crítico de la filosofía política de Hegel. A fin de cuentas, fue en calidad de colaborador y posteriormente editor de la Rheinische Zeitung [Gaceta renana] cuando Marx se encontró en la «embarazosa tesitura» de tener que abordar «intereses materiales» por primera vez y escribir artículos sobre la instrucción de los censores prusianos, el estatus jurídico de los robos de madera en Mosela, los actos de la asamblea regional en la provincia del Rin (Prusia) y otras cuestiones[6]. En cualquier caso, el «embarazo» que Marx pudiera sentir no tardaría en ser desplazado por la exasperación y la ira generadas por el peso cada vez mayor de las interferencias gubernamentales (la «hipocresía, la estupidez y la flagrante arbitrariedad» de las autoridades), sumadas a la contención editorial que estas interferencias exigían (el inagotable «servilismo, la obligación de eludir determinados temas, el buscarle las vueltas a las palabras»)[7]. Cuando por fin se cerró el periódico (en marzo de 1843), a pesar de sus declaraciones en público, Marx le confesó a Arnold Ruge que el gobierno le había «devuelto la libertad»[8]. Aunque uno se identifica inmediatamente con esta expresión privada de alivio, el uso que le dio Marx a su recién recuperada libertad es bastante sorprendente. Marx «aprovechó la oportunidad con ilusión» para «refugiarse» en el estudio. Pero, liberado de las garras de la censura, no se dedicó a analizar la Alemania de la época sino que se embarcó en la redacción de un comentario marginal a la Philosophie des Rechts [Filosofía del Estado] de Hegel[9]. Es decir, que el joven Marx abandonó la materia concreta y empírica que había abordado en calidad de periodista para analizar de forma pormenorizada la Rechtsphilosophie de Hegel. Evidentemente, este aparente alejamiento de los «intereses materiales» en favor de la «filosofía alemana» –la inversión del orden en la interpretación clásica de la evolución intelectual de Marx es totalmente deliberado– requiere una explicación.

La segunda dificultad de interpretación estriba en entender un texto que se considera, con razón, «el más complejo y, además, el menos leído y peor interpretado» de los escritos sobre política y sobre el Estado de Marx[10]. La oscuridad de la prosa de Marx dificulta más aún la tarea. Al igual que el texto que comenta de manera parcial, la Kritik no es precisamente un modelo de transparencia[11]. A las conocidas dificultades del lenguaje casi taquigráfico que Marx empleaba en esta época hay que añadir las que se derivan del estatus y del contenido de este texto tan peculiar. La Kritik no fue una obra concebida para ser publicada (al menos no con la estructura que presenta en la actualidad). Consiste en una serie de notas que aparecen al final –o entre medias– de fragmentos

extensos extraídos de la sección dedicada al Estado de la Rechtsphilosophie de Hegel[12]. La finalidad principal del comentario de Marx era comprender la obra de Hegel, no transmitir sus conclusiones originales a terceros. Por consiguiente, como es natural, el significado de muchos de los comentarios es bastante oscuro. Las dificultades de interpretación derivadas de la complejidad formal de la obra se agravan sin duda por culpa de otros problemas relacionados con la organización del tema de estudio. En la Kritik, Marx tiende a identificar dos nociones diferentes –el carácter del pensamiento especulativo y la naturaleza del Estado moderno– de una forma que no facilita la comprensión de ninguno de los dos conceptos. De hecho, el propio Marx acabaría reconociendo este fallo. Al explicar por qué no había conseguido publicar, como había prometido, una crítica de la Rechtsphilosophie de Hegel, el joven Marx afirmaba que su intento inicial de «combinar la crítica dirigida únicamente a la especulación con la crítica de los distintos temas [había sido] poco oportuno; entorpecía el desarrollo del razonamiento y lo hacía difícil de seguir»[13]. Cualquier lector moderno que se acerque a la Kritik suscribirá la opinión de Marx.

En este capítulo intentaré responder de forma estructurada a estas dos dificultades interpretativas. En la primera mitad del capítulo analizaré el aparente giro intelectual que dio el joven Marx, el alejamiento de los «intereses materiales» y el acercamiento a la «filosofía alemana». En concreto, intentaré demostrar que el propio Marx pensaba que este renovado interés por la filosofía era la expresión de sus inquietudes por el mundo social moderno, no una renuncia a ese tema de estudio. En la segunda mitad del capítulo, resumiré las líneas básicas del comentario de Marx. Para ello, entresacaré los dos hilos argumentales más importantes de la maraña de su exposición, es decir, diferenciaré el análisis marxiano del método especulativo de su visión del Estado moderno. Al destejer la urdimbre quedará al descubierto el agudo y esclarecedor contraste que existe entre la implacable hostilidad del joven Marx hacia la metafísica especulativa y su insistencia en afirmar que Hegel había sabido comprender cuál era la naturaleza del mundo social moderno.

Traumgeschichte y modernidad

Con el fin de sacar a la luz la lógica que subyace al análisis crítico de la

Rechtsphilosophie de Hegel, sería muy útil comenzar con el boceto esquemático de la evolución histórica de Alemania que bosqueja el joven Marx en la «Kritik: Einleitung» [Crítica de la Filosofía del Derecho. Introducción][14]. (Esta obra fue escrita en París entre finales del año 1843 y enero de 1844, y se publicó en la primera y única edición de los Deutsch-Französische Jahrbücher. No fue concebida como una introducción a la Kritik, sino a una nueva obra sobre la filosofía política de Hegel que al final Marx no llegó a escribir.) De acuerdo con esta versión sinóptica, Alemania no habría participado de forma incondicional en el progreso del mundo moderno, sino que más bien habría mantenido una posición anacrónica con respecto a los Estados contemporáneos más avanzados. Marx afirmaba que se había abierto una fisura entre el progreso histórico de Alemania y el de la América y la Europa modernas (una Europa cuya encarnación paradigmática era Francia). Comparada con el nivel de desarrollo de los demás Estados, la implicación de Alemania en la modernidad había sido, en algunos aspectos importantes, limitada.

(La veracidad de esta visión de la evolución histórica de Alemania es un asunto que excede el alcance de nuestro estudio. Con todo, cabe sospechar que las afirmaciones de Marx adolecen de la misma falta de solidez que otras versiones mucho más conocidas de la teoría de la Sonderweg teutónica; a saber, que el excepcionalismo alemán se basa en la idea de que el resto de los países ha tenido un desarrollo «normal», una tesis que en última instancia es muy difícil de demostrar[15].)

Es importante observar que esta teoría del retraso de Alemania, que aparece en distintos contextos y formulaciones en los primeros escritos de Marx, no es universal, es decir, no es una característica que afecte a todos los aspectos de la existencia alemana. El joven Marx considera más bien que el anacronismo de Alemania respecto del mundo moderno se expresa a través de una disyuntiva característica entre avance y retroceso, entre aquellas áreas de la vida en las que los Estados alemanes van retrasados con respecto a otros Estados contemporáneos más avanzados y aquellas en las que llevan la delantera. Aunque este contraste entre el retraso y la precocidad histórica de Alemania se explica de muchas maneras, lo más habitual es que se presente como una oposición entre evolución «real» e «ideal».

Como muchos de sus contemporáneos, Marx pensaba que el retraso de la historia «real» de Alemania no admitía discusión. Este retraso tenía varias dimensiones: la económica (la productividad alemana era menor que la del resto

de los países de la Europa occidental)[16]; sociológica (no se había desarrollado plenamente una burguesía independiente)[17]; cultural (la vida social estaba impregnada de filisteísmo)[18]; etcétera. No obstante, era el elemento político del retraso alemán el que atrajo la atención del joven Marx.

Aunque Marx habla en muchas ocasiones de gobernantes «cuya grandeza se encuentra en relación inversa a su número», la dimensión nacional de este subdesarrollo político no era el tema que más le interesaba[19]. (En esta época, Alemania estaba fraccionada en una colección de Estados fragmentados e insólitamente pequeños divididos a su vez en una confusa colección de jurisdicciones superpuestas, una distribución pasmosa según los criterios actuales. La Staatenbund [confederación] establecida en 1815 estaba formada por treinta y siete principados soberanos –veintiuno de los cuales tenían poblaciones de menos de cien mil almas– y cuatro ciudades libres[20].) Lo que más le interesaba a Marx era lo que definía como la falta de libertad política de los Estados alemanes.

Según el joven Marx, las monarquías absolutistas, las elites hereditarias dominantes y los modos tradicionales de representación –sumamente restrictivos y corporativistas– que caracterizaban a la mayoría de los miembros de la Staatenbund situaban la realidad política alemana «por debajo del nivel de la historia», en la calma de «la Edad Media»[21]. (Aunque es difícil generalizar, las pocas instituciones representativas que existían se encontraban casi siempre subordinadas al monarca y a la nobleza, y se basaban en un sufragio sumamente restrictivo. La votación no era la expresión de la voluntad del pueblo, sino la afirmación simbólica del orden establecido. En los parlamentos, los debates estaban sujetos a meticulosos controles y estos actos rara vez se celebraban en público.) Marx se vale de un símil franco y contundente, y afirma que en su historia reciente Alemania «como el resto de las naciones modernas, ha asistido al restablecimiento del sistema de nación, pero a diferencia de ellas, lo ha hecho sin asistir a una revolución»[22]. Por consiguiente, de acuerdo con los criterios políticos de la modernidad, el statu quo alemán es sencillamente «un anacronismo»[23].

Marx emplea una gran variedad de tropos para subrayar que la historia «real» de Alemania se encuentra políticamente atrasada. La caracterización más sorprendente es la que presenta a Alemania como una nación neófita y digna de burla. En el primer caso, el de la nación neófita, se dice que el progreso histórico de Alemania es «como un joven recluta novato» que no está acostumbrado a la

independencia y a tomar la iniciativa, y se tiene que «limitar a repetir rutinas trilladas que pertenecen al pasado de otras naciones»[24]. En el segundo, Marx sostiene que Alemania es el «payaso» de un orden mundial cuyos héroes reales ya han fallecido. Alemania interpreta el papel del bufón en un proceso en el que la historia se libra por etapas de un orden establecido para que la humanidad pueda «alejarse felizmente de su pasado». La primera etapa sería la «caída» trágica, y la última, la «farsa» de la procesión fúnebre[25]. (Este pasaje presagia el famoso comienzo de una obra muy posterior, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte [El 18 Brumario de Luis Bonaparte][26].)

Al parecer, el joven Marx era sumamente consciente del retraso político de Alemania. En una de las cartas recogidas en su «Briefwechsel von 1843», escrita desde Holanda a Arnold Ruge, Marx realiza una interesante confesión y reconoce que hasta los individuos incapaces de experimentar el «orgullo nacional» pueden experimentar la «vergüenza nacional», y explica que «en comparación con los alemanes más patriotas, el holandés menos patriota se siente sin embargo ciudadano»[27].

(El joven Marx hace luego un inciso un poco forzado –cuyo contenido esencial repetirá en «Kritik: Einleitung»– e intenta caracterizar esta «vergüenza» (Scham) nacional en términos positivos. En primer lugar, señala que para tener vergüenza hay que saber. Por tanto, afirma que uno de los requisitos previos de la vergüenza es la «revelación», y apela explícitamente a la vergüenza como antídoto contra el autoengaño[28]. Por otra parte, puesto que este sentimiento implica «cierta ira que se repliega hacia dentro», Marx indica que la vergüenza puede actuar como un incentivo potencial del impulso revolucionario. Para reunir «coraje» el pueblo alemán debería «sentir terror de sí mismo». «Una nación entera que experimente la sensación de la vergüenza será como un león que se encoge para saltar»[29].)

Sin embargo, como he señalado anteriormente, existe una excepción crucial a este subdesarrollo político. La vida intelectual alemana no ha sido contaminada por él. Sea cual sea el retraso que afecta a la historia «real» de Alemania, la nación ha conseguido adaptarse al ritmo del progreso del mundo moderno en el ámbito «ideal» de la filosofía. A pesar de no «participar de forma activa en la lucha real» de los Estados modernos, Alemania les ha acompañado en el progreso «a través de la actividad abstracta del pensamiento»[30]. Marx adopta la célebre metáfora del cuerpo político y declara que la modernidad floreció en el «cráneo» (Hirnschädel) de Alemania[31]. La importante consecuencia de este

singular desarrollo es que, si bien las instituciones alemanas pertenecen al Antiguo Régimen, la filosofía alemana encarna los valores de la modernidad política. «Nosotros los alemanes», concluye Marx, «sin ser contemporáneos históricos del presente, somos contemporáneos filosóficos»[32].

A pesar del estilo que utiliza Marx, su intención no es ni mucho menos postular que los Estados alemanes se han quedado totalmente al margen de la historia reciente. A fin de cuentas, explica Marx, Alemania no es Rusia; Alemania vive en la modernidad igual que los escitas en la Antigüedad clásica (no sobreviven al margen de los avances de la cultura de su época a pesar de haber alumbrado a un único filósofo), afirma Marx, refrendando su argumento con una alusión clásica (y rebuscada) a Anacarsis (y a Hegel)[33]. La participación de Alemania en el progreso histórico es asimétrica y específica: aunque se encuentra ausente de la realidad política, la emergencia del Estado moderno se refleja en la verosimilitud de su filosofía política[34]. De hecho, Marx afirma que uno de los resultados de esta singular disyuntiva es que Alemania ya «ha dejado atrás en teoría» algunas etapas históricas «que todavía no ha alcanzado en la práctica»[35].

Con el fin de resumir el contraste que existe entre el retraso de Alemania respecto de la historia real y la precocidad de su desarrollo filosófico, Marx establece una analogía positiva con la vida intelectual del mundo antiguo: «Al igual que los pueblos antiguos vivían su historia previa con la imaginación, a través de la mitología», escribe, «nosotros los alemanes hemos vivido nuestra historia futura con el pensamiento, a través de la filosofía»[36]. Esta afirmación es muy importante para comprender el contexto en el que vio la luz la Kritik. Según Marx, la filosofía alemana –en concreto la filosofía del Estado– sería la «prolongación ideal» de la historia real de Alemania, el único ámbito de la vida en el que Alemania seguía el ritmo del progreso histórico del mundo moderno (y dejaba atrás a la filosofía de cualquier otro lugar)[37]. Como subraya Marx, la «historia soñada» (Traumgeschichte) que representa la filosofía alemana es «la única historia alemana que está en igualdad de condiciones con el presente moderno oficial»[38].

Heine (y París)

Este apartado es en cierto modo una digresión. Emprenderemos una breve incursión en el terreno de la Quellenforschung en busca del origen de esta noción de «historia soñada» (Traumgeschichte).

No se puede afirmar que Marx haya sido el primer autor en utilizar este concepto. A mediados del siglo xix, el tema de la obsesión específicamente teutona por la «Innerlichkeit» (la costumbre de replegarse sobre uno mismo) era un lugar común cultural[39]. Una de las variaciones más populares de ese tema era la idea de que la nación se encontraba fragmentada en dos ámbitos distintos, uno subdesarrollado (el de la acción) y otro excesivamente desarrollado (el de la razón). Esta idea la encontramos en la obra de muchos autores alemanes con los que Marx estaba muy familiarizado (o con los que su obra muestra cierta afinidad)[40]. Hölderlin, por ejemplo, observa sin rodeos en su poema «An die Deutschen»:

Spottet ja nicht des Kinds, wenn es mit Peitsch’ und Sporn

Auf dem Rosse von Holz muthig und gross sich dünkt,

Denn, ihr Deutschen, auch ihr seyd

Thatenarm und gedankenvoll

No os burléis jamás del niño que, con látigo y espuelas,

se siente audaz e importante sobre un corcel de madera

porque los alemanes sois como ese niño

pobres en hechos y ricos en pensamiento[41].

Este mismo motivo se repite en otros lugares: en «Die Teilung der Erde», cuando Schiller lamenta que, como el botín terrenal ha sido repartido, lo único que les queda a los que llegan tarde a la historia es la recompensa de lo espiritual[42];

cuando Hegel explica que los alemanes interpretan el concepto de libertad en un sentido más cognitivo que práctico[43]; en el contraste que establece Moses Hess entre la eficacia y la claridad de la «teoría alemana» y la opacidad e ineficacia de la «praxis»[44]; en la caracterización que propone Ruge de la «escisión entre teoría y práctica» como un rasgo típico del «espíritu alemán en general»[45]; en la descripción feuerbachiana de los alemanes, que «lo son todo de palabra pero nada de hecho»[46], etcétera.

Teniendo en cuenta estos factores, sería tendencioso afirmar que el motivo de la Traumgeschichte tiene un único origen. Dicho esto, Marx no se limita a indicar la existencia de la famosa asimetría entre el desarrollo espiritual y material de Alemania, sino que va un poco más allá y afirma que los avances políticos de otros países son un reflejo de las peregrinaciones intelectuales de los teutones. Como se recoge en un sorprendente aforismo de la «Kritik: Einleitung», «en política, los alemanes han pensado lo que otras naciones han hecho»[47]. En esta singular inflexión resuena la voz de un autor alemán con el que Marx estaba muy familiarizado: Heinrich Heine.

La posibilidad de que Heine influyera a Marx –sin entrar en la naturaleza y el alcance de esta hipotética influencia– es una cuestión que los estudiosos han pasado por alto durante muchos años[48]. En lugar de considerar esta posibilidad, han intentado demostrar hasta la saciedad que Marx influyó a Heine, una tesis que, evidentemente, ha dado pocos frutos. (En la biblioteca de Heine tan solo hay una obra de Marx, un ejemplar de Die heilige Familie dedicado por el autor que solo tiene cortadas las cuarenta primeras páginas[49].) Afortunadamente, las cosas han cambiado mucho entre los estudiosos de Heine; sin embargo, los de Marx, cuando mencionan a Heine, siguen considerando que se trata de «una figura totalmente periférica»[50]. En el presente contexto, me gustaría reivindicar modestamente la figura de Heine. Creo que lo más probable es que tanto el tema de la Traumgeschichte como el entusiasmo que este motivo despertó en el joven Marx se deben a la influencia de Heine. Mi tesis se basa en tres factores.

En primer lugar, el concepto de Traumgeschichte aparece de forma clara y reiterada en las obras de Heine. Heine no solo lo utiliza para establecer un marcado paralelismo entre el progreso político moderno (es decir, francés) y el desarrollo intelectual alemán, sino también cuando afirma explícitamente que los avances políticos teutones suceden en el ámbito de los «sueños». Este motivo aparece por primera vez en Einleintung zu «Kahldorf über den Adel» (1831).

Heine compara los acontecimientos políticos de la Revolución francesa con los recientes avances en el campo de la filosofía política e insiste en que «nuestra filosofía no es sino el sueño (Traum) de la Revolución francesa»[51]. Este mismo paralelismo es el hilo argumental de una obra algo más conocida, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (que apareció por primera vez en 1834 y que luego sufriría toda suerte de avatares editoriales). En este ensayo, Heine establece una serie de comparaciones satíricas y geniales («parecidos extraordinarios») entre las «grandes etapas» de la «revolución política» de Francia y la «revolución filosófica» alemana, y encadena además una sucesión de símiles, cada cual más provocador, entre Robespierre y Kant (afirma que la publicación de la Kritik der reinen Vernunft [Crítica de la razón pura] es un acontecimiento que se puede comparar con la toma de la Bastilla); entre Napoleón y Fichte; y entre la restauración de la monarquía y la obra de Schelling. «Los levantamientos que habéis vivido vosotros en el mundo material, nosotros los hemos experimentado en el intelectual (geistigen Welt)», le recuerda Heine a sus lectores franceses[52]. Por último, este motivo aparece también en Deutschland: Ein Wintermärchen [Alemania: un cuento de invierno] (publicado en 1844). En el «Caput 7» encontramos esta sorprendente comparación[53]:

Franzosen und Russen gehört das Land,

Das Meer gehört den Britten,

Wir aber besitzen im Luftreich des Traums

Die Herrschaft unbestritten.

Hier üben wir die Hegemonie

Hier sind wir unzerstückelt;

Die andern Völker haben sich

Auf platter Erde entwickelt.

La tierra es de franceses y rusos

y el mar de los británicos,

pero en el aéreo reino del sueño

poseemos el dominio indiscutible.

Ahí ejercemos la hegemonía,

ahí somos invencibles;

los otros pueblos solo se han

desarrollado a ras de tierra[54].

Por otra parte, el joven Marx estaba muy familiarizado con la obra de Heine[55]. De hecho, Heine es el único autor –junto con Cervantes y Shakespeare– que aparece de forma constante en la obra de Marx. La influencia de Heine se remonta a los primeros esfuerzos literarios de Marx. Tanto sus poemas de juventud («Armida von Ritter Gluck», por ejemplo) como la novela inacabada Scorpion und Felix se pueden considerar remedos poco afortunados de las sátiras antiburguesas de Heine[56]. El compromiso de Marx con la obra de Heine se percibe con claridad en las citas recogidas en muchos de sus escritos. Las dos estrofas de Deutschland: Ein Wintermärchen que acabamos de citar aparecen en Die deutsche Ideologie[57]. Además, en la prosa de Marx encontramos ciertas imágenes e ideas que recuerdan a Heine. He aquí dos ejemplos tomados de sus primeros escritos. La comparación de las riñas típicas de la política alemana con el graznido de gansos que presuntamente salvó a Roma de los galos en el año 390 a.C. es un símil que se recoge tanto en Atta Troll como en Die heilige Familie[58]; y en los Manuskripte se describe un comunismo rudimentario (y poco atractivo) que guarda cierta relación con la manía que tenía Heine a los seguidores radicales de Gracus Babeuf[59].

Por último, en la época en que Marx escribió la «Kritik: Einleitung», ambos autores mantenían una buena relación personal. (Heine y Marx estuvieron a

punto de emparentar, aunque ninguno de los dos estuviera al corriente de ello[60].) Marx conoció a Heine poco después de llegar a París en noviembre de 1943. Heine había huido a la capital francesa unos doce años antes para poder, según sus propias palabras, «respirar aire fresco»[61]. A pesar de la evidente diferencia de edad y condición –Marx era un pensador radical desconocido de veinticinco años y Heine, que le llevaba más de veinte años, era una figura literaria consolidada que gozaba de una importante reputación internacional– mantuvieron una relación de la que se ha dicho con razón que fue «cálida y amistosa, algo a lo que ninguno de los dos estaba acostumbrado»[62]. Durante prácticamente un año entero se vieron con frecuencia, se trataron con familiaridad, colaboraron con las mismas publicaciones y demostraron que se entendían y se respetaban[63]. Si bien los testimonios y las anécdotas deben ser analizados siempre con cautela, en las notas biográficas que Eleanor, la hija de Marx, escribió en 1895 a petición de Karl Kautsky, recordaba varios episodios familiares de la época parisina. Eleanor decía que Heine y su padre se veían casi a diario, y recordaba que en cierta ocasión estuvieron horas sentados, revisando un poema larguísimo. Al parecer, cuando Jenny, otra hija de Marx, era un bebé, Heine la metió en un baño de agua caliente para interrumpir las fuertes convulsiones que tenía y, de este modo, le salvó la vida. Su padre, recordaba Eleanor, no solo admiraba a Heine como poeta, sino que además le profesaba un afecto sincero: «Le tenía tanto aprecio que hasta le perdonaba sus caprichos políticos. Marx pensaba que los poetas eran bichos raros, y que no se les podía juzgar según los criterios de conducta ordinarios –ni extraordinarios»[64].

En resumidas cuentas, hay tres factores fundamentales que parecen indicar que lo más probable es que Marx empleara el motivo de la Traumgeschichte influido por Heine, a saber: el tema en cuestión aparece en la obra de Heine de forma clara y reiterada; Marx estaba muy familiarizado con la obra de Heine y, por último, mientras Marx escribía la «Kritik: Einleitung» mantuvo una estrecha relación de amistad con él.

Debo añadir que estas observaciones relacionadas con la hipótesis de que Heine influyera a Marx no pretenden desbancar –sino complementar– otras teorías más conocidas acerca del impacto que ejerció en la evolución intelectual de Marx su estancia en «la capital del siglo xix»[65]. En este sentido, cabe señalar tres importantes puntos de influencia. Fue en París donde Marx tomó contacto por primera vez con el socialismo en general y con el francés en particular; donde se relacionó con las asociaciones secretas comunistas de los «neobabeufistas» y los «materialistas»[66], con la Liga de los Justos[67], e indirectamente, con el

cartismo[68]. Además, en París, Marx se involucró en el naciente movimiento sindical alemán; de hecho, se ha llegado a afirmar que este movimiento nació en París, ya que fue en la capital francesa donde los intelectuales alemanes se reunieron por primera vez con obreros, y donde los obreros alemanes conocieron las nuevas teorías sociales[69]. Por último, fue en esta ciudad donde Marx trabó conocimiento por primera vez con la civilización burguesa desarrollada; puede que el levantamiento social, político y cultural sin precedentes que tuvo lugar en París contribuyera a que Marx desarrollara una preocupación más matizada y solidaria por la vida moderna[70]. En una palabra, soy de la opinión de que este exilio fue el más instructivo de los tres –el francés, el belga y el inglés– que vertebran la vida de Marx[71]. Mi modesta intención es indicar que la de Heine es una influencia adicional y un elemento de la estancia de Marx en París al que no se le suele prestar atención.

El motivo de la Traumgeschichte y la Rechtsphilosophie de Hegel

En este contexto, lo más importante no es la procedencia del concepto de Traumgeschichte, sino su utilidad a la hora de interpretar los primeros escritos de Marx. Al principio de este capítulo decíamos que la Kritik plantea dos problemas de interpretación. El primero de ellos tiene que ver con el sorprendente giro intelectual que dio Marx después de la etapa de la Rheinische Zeitung. Este giro se puede dividir a su vez en dos elementos: un movimiento (negativo) de alejamiento del estudio de las condiciones alemanas y otro (positivo) de acercamiento al análisis crítico de la filosofía alemana. Me he comprometido a demostrar que este cambio de inquietudes intelectuales no supuso una traición a su interés por el mundo social moderno, sino una expresión de estas inquietudes.

Este giro intelectual fue motivado por un creciente interés por la naturaleza del Estado moderno. En los cuadernos que Marx escribió en los primeros compases del periodo que estamos estudiando encontramos pruebas que demuestran el desarrollo de ese interés. Como ya hemos señalado, durante toda su vida, Marx cultivó la costumbre de redactar breves resúmenes de los libros que leía. En ellos intercalaba a veces comentarios o críticas de su propia cosecha. Los cinco cuadernos que se conservan de su estancia en Kreuznach entre mayo y octubre

de 1843 confirman que el joven Marx estaba muy interesado en el Estado moderno[72]. La inmensa mayoría de los resúmenes recogidos en los cuadernos de Kreuznach pertenecen a obras de historia de Francia y, en menor medida, de Inglaterra. (Los cuadernos también contienen las notas que a Marx le inspiró la lectura de algunos estudios históricos de América, Polonia, Suecia, la República Veneciana, algunas obras clásicas de pensamiento político y libros de Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau.)

Puede que el creciente interés de Marx por la naturaleza del Estado moderno adoptara una forma inesperada que, sin embargo, se puede explicar a la luz del concepto del desarrollo histórico de Alemania que acabamos de formular (articulado en torno al motivo de la Traumgeschichte).

Pensemos en primer lugar en el elemento negativo del giro intelectual marxiano, a saber, el abandono del estudio empírico de la Alemania de la época. Teniendo en cuenta que Marx estaba cada vez más convencido de que el «presente político» de Alemania y el «pasado del resto de las naciones modernas» eran idénticos, cualquier análisis crítico de las condiciones de la Alemania «real» solo pondría de manifiesto «los defectos bárbaros del Antiguo Régimen»[73]. La nueva conceptualización de las limitaciones del desarrollo histórico de Alemania explica por tanto por qué Marx abandonó el estudio empírico de los «intereses materiales» de los Estados alemanes[74].

Para Marx, ese tipo de investigación no podía revelar ningún rasgo significativo de la naturaleza del Estado moderno. De hecho, en su análisis del ignominioso pasado reciente alemán, Marx observa que aunque Alemania progresara y llegara a la siguiente etapa del desarrollo político solo alcanzaría –«de acuerdo con el calendario francés»– el nivel de 1789[75].

Pensemos ahora en el elemento positivo del giro de Marx, a saber, su acercamiento a la filosofía alemana. Como consecuencia del singular carácter del desarrollo histórico de Alemania y a pesar de su retraso «real», Marx pensaba que se podía examinar el Estado moderno a través del estudio de la continuación «ideal» de esa historia. La nueva conceptualización de las limitaciones del desarrollo histórico alemán contribuye además a explicar por qué Marx decidió dedicarse al estudio de la filosofía alemana. Lo que en los Estados avanzados sería un encuentro «práctico» con las condiciones políticas modernas, en Alemania, donde esas condiciones todavía no se daban, solo podía adoptar la forma de un encuentro «crítico» con su proyección filosófica[76].

En resumidas cuentas, el motivo de la Traumgeschichte identifica por una parte una disyunción entre modernidad y condiciones alemanas y, por otra, una correlación entre modernidad y filosofía alemana. Teniendo en cuenta el creciente interés de Marx por el carácter específico del Estado moderno, la disyunción explica el abandono del estudio empírico de las condiciones alemanas, y la correlación explica el acercamiento crítico a la filosofía alemana. Por consiguiente, el motivo de la Traumgeschichte aclara una situación que en un principio parecía contradictoria, a saber, el intento de entender la naturaleza peculiar del Estado moderno a través del análisis teórico de la «filosofía del Estado» alemana contemporánea. En concreto, dado que se supone que la expresión más «consistente, rigurosa y completa» de la filosofía del Estado es la de Hegel, Marx solo podía intentar entender los aciertos y las limitaciones de la vida política moderna redactando una serie de comentarios inéditos a resúmenes de la Philosophie des Rechts[77].

Esta correlación entre filosofía alemana y modernidad ofrece además una explicación alternativa al giro intelectual de Marx. El alejamiento de los intereses materiales y el acercamiento a la filosofía alemana se puede interpretar también como un alejamiento de la anacrónica política alemana y un acercamiento al análisis del Estado moderno. Por consiguiente, el acercamiento a la filosofía alemana no sería una traición al creciente interés de Marx por el mundo social moderno, sino una expresión de este interés.

(Este análisis del motivo de la Traumgeschichte también ayuda a explicar por qué hemos escogido esta época como punto de partida. Habida cuenta de que mi objeto de estudio es la interpretación del concepto de Estado moderno del joven Marx, lo más lógico no es empezar con las primeras obras periodísticas, sino con la Kritik.)

La metafísica hegeliana

El segundo enigma interpretativo en torno al cual se estructura este capítulo está relacionado con las dificultades que plantea la comprensión del comentario marxiano sobre la Rechtsphilosophie de Hegel. He observado anteriormente que para alcanzar esta meta interpretativa lo más útil era desenmarañar los dos hilos

argumentales principales que constituyen el objeto de estudio de la Kritik y diferenciar el estudio del método especulativo de los comentarios relacionados con el Estado moderno. En este apartado, nos centraremos en el primero y quizá más complejo de ellos.

La complejidad interpretativa reside en gran medida en la necesidad de aclarar ciertas nociones básicas del método especulativo de Hegel. Si el lector no logra entender esta dimensión controvertida y compleja del pensamiento de Hegel, lo más probable es que el comentario de Marx le resulte en gran medida ininteligible. En este apartado intentaré ofrecer una explicación fiel y accesible del método especulativo de Hegel, un aspecto de su filosofía que tiene fama de resistirse a estos esfuerzos aclarativos. La propia expresión «método especulativo» se presta a malentendidos. En este contexto, la palabra «método» no denota un procedimiento especulativo, sino que se refiere más bien (principalmente) a la interpretación general que ofrece Hegel de la estructura de la realidad (y solo de forma subsidiaria a los enfoques intelectuales o modelos capaces de descubrir o representar dicha estructura). Lo que vamos a analizar es, en pocas palabras, la metafísica de Hegel. El adjetivo «especulativo» alude al tipo de modelo de desarrollo que la realidad se dice que exhibe.

Para Hegel, la metafísica (propiamente dicha) es el intento de alcanzar el conocimiento de lo «absoluto», a saber, de lo que no depende ni está limitado ni condicionado por ninguna otra cosa. Hegel identifica este absoluto con el infinito aunque es importante señalar que, para Hegel (igual que para Spinoza), lo infinito abarca lo finito (un buen ejemplo que ilustra la ambición especulativa de unir conceptos aparentemente opuestos). De hecho, lo finito se encuentra incluido en lo infinito necesariamente, ya que la existencia de cualquier cosa al margen de lo absoluto equivaldría a establecer un «límite», y los límites socavan por definición la supuesta infinitud de lo «absoluto». Por otra parte (a diferencia de Spinoza), Hegel piensa que lo absoluto posee una estructura de espíritu (que potencialmente puede convertirse tanto en «sujeto» como en «sustancia»)[78]. Uno de los recursos que utiliza Hegel para explicar la confusa estructura de lo absoluto es la famosa idea de que este «absoluto», en cierto sentido, coincide con el concepto cristiano de Dios, siempre que no nos atengamos a una definición antropomórfica sino conceptual de esta idea. (En general, Hegel sostiene que la filosofía y la religión comparten el mismo objeto de estudio. La superioridad de aquella con respecto a esta estriba en que la filosofía conoce a Dios por medio de conceptos, no del sentimiento o de la intuición[79].) La tarea de la «ciencia de la lógica» es «la exposición de Dios tal como Él es en Su eterna

esencia antes de la creación de la naturaleza y del mundo finito», una afirmación que para algunos es «probablemente la imagen más disparatada que se puede encontrar en la obra de Hegel»[80].

Según Hegel, la «ciencia de la lógica» es al mismo tiempo una disciplina intelectual y el título de su aportación personal a esa disciplina. Esta ciencia implica cierto tipo de reflexión sobre el conocimiento. En concreto, implica pensar sobre los pensamientos abstractos y formales que están (que se afirma que están) desprovistos de contenido empírico y que son independientes del tiempo y del espacio. Hegel presenta una serie de categorías que presuntamente se atienen a estos criterios. Entre ellas incluye, indistintamente, las de la lógica formal (por ejemplo, formas de inferencia como el silogismo) y las que se aplican a las cosas (como la cualidad y la causalidad). Aunque Hegel ha sido muy criticado por insistir en diferenciar los conceptos puros (Begriffen) de los empíricos (Vorstellungen), está claro que las categorías hegelianas son representaciones del pensamiento puro que no se derivan de la experiencia[81].

Se dice que el conjunto formado por estos conceptos constituye un sistema categórico que sigue una pauta triádica conforme a la cual la progresión se genera por «contradicción». Una vez se encuentra un punto de partida adecuado –y se ignoran las inevitables dificultades que surgen a la hora de establecer ese punto de arranque satisfactorio–, estos conceptos se derivan aparentemente los unos de los otros. Valiéndose de una tríada de paradigmas, Hegel comienza con un concepto determinado que parece claro y distinto. El análisis conceptual revela que este primer concepto contiene a su contrario y que ese contrario contiene a su vez al primero. Un análisis más profundo de la relación entre estos dos conceptos contradictorios permite descubrir un tercer concepto que se dice que suprime, conserva y eleva los conceptos anteriores de tal modo que dejan de ser opuestos. (Esta combinación característica y compleja de supresión, conservación y elevación queda plasmada en el concepto de Aufhebung que analizamos brevemente al comienzo de este capítulo[82].) Nótese que esta progresión es intrínseca a los conceptos implicados en ella, que no viene impuesta desde el exterior. El pensamiento es en cierto modo automático, y Hegel, el filósofo especulativo por excelencia, afirma sencillamente que él se limita a seguir y registrar el movimiento de un sistema conceptual que se determina a sí mismo. Estas tres etapas de desarrollo, que actúan como una tríada paradigmática, se corresponden además con formas de pensamiento que se suelen denominar, respectivamente, comprensivo, dialéctico y especulativo. A grandes rasgos, la comprensión fija y separa conceptos (y se relaciona con el

razonamiento deductivo); el pensamiento dialéctico revela las aparentes contradicciones que resultan de tal enfoque (y se relaciona con el escepticismo y el sofismo); y el pensamiento especulativo incorpora las aparentes contradicciones a una conclusión estable y positiva que proporciona un conocimiento claro y profundo. (De ahí que afirmáramos que la metafísica de Hegel es «especulativa» en la medida en que unifica conceptos y seres aparentemente opuestos.)

Hegel sostiene que el modelo de desarrollo de su sistema categórico no es en modo alguno arbitrario; cada concepto particular posee un único sucesor. (Aunque el tipo de necesidad implícita en esta progresión no está del todo clara, la noción de contradicción y, por tanto, la de dialéctica, es sin duda central.) El resultado es lo que un comentarista ha definido juiciosamente como una serie de «tríadas anidadas» en la que se afirma que las últimas etapas presuponen o incluyen los desarrollos anteriores. La progresión de etapas ofrece definiciones de lo absoluto cada vez más adecuadas y, al final, el principio y el fin de la serie coinciden –de manera más que discutible–, lo cual demuestra que se ha completado una serie[83]. (Como decía Feuerbach, si la filosofía especulativa tuviera «un escudo de armas» este sería el círculo[84].) A veces Hegel afirma que este sistema general de conceptos –el objeto de estudio de la «ciencia de la lógica»– es el concepto.

Puede que los lectores modernos piensen que la lógica, como disciplina que estudia las relaciones necesarias entre los conceptos, es independiente de cualquier estudio de la realidad, de lo que realmente existe. Sin embargo, según Hegel, afirmar tal cosa sería una equivocación grave, ya que la lógica y la metafísica «coinciden»[85]. En la lógica hegeliana se incluyen las categorías de la lógica trascendental de Kant, es decir, las estructuras conceptuales que nos permiten conocer los objetos de la experiencia. Sin embargo, mientras que Kant sostenía que la lógica trascendental no nos permite formular una opinión particular sobre la naturaleza última de las cosas, Hegel –que rechaza la distinción kantiana entre objetos de la experiencia y objetos en sí– insiste en que la explicación de las relaciones necesarias entre los conceptos explica además la estructura necesaria de la realidad[86]. De este modo, Hegel identifica las relaciones necesarias entre los conceptos categoriales de la lógica con la estructura necesaria de la realidad. En una palabra, la estructura conceptual que revela la «ciencia de la lógica» proporciona la estructura esencial del mundo.

La explicación hegeliana de la relación entre las categorías lógicas y el mundo

de los seres finitos –es decir, los seres finitos que dejan de existir– no es del todo satisfactoria. Sin embargo, está claro que Hegel considera que este (el mundo de los seres finitos) depende en cierto sentido de aquel (el sistema de categorías lógicas). El «concepto» hegeliano no es por tanto un grupo de categorías inventadas por la humanidad con el fin de explicar la realidad existente, sino que debe entenderse más bien como un ser no finito del que dependen todas las cosas finitas[87]. Naturalmente, la noción de «dependencia» implícita en esta teoría es conflictiva, pero quizá se entienda mejor si se divide en dos partes. La estructura categorial que deja al descubierto la ciencia de la lógica es responsable tanto de la existencia como del desarrollo del mundo sensible. Para explicar este proceso Hegel suele apelar a las afinidades que existen entre el idealismo absoluto y el cristianismo. En este caso, explica, el idealismo absoluto, como el cristianismo, considera que «la suma total de todo lo que existe» es «creado y gobernado» por «Dios»[88].

El primer elemento de esta «dependencia» –la afirmación de que la relación que existe entre el pensamiento y el mundo sensible es una relación entre el pensamiento y su propia creación– se puede comparar con la creación divina ex nihilo. Al parecer el pensamiento no se encuentra representado necesariamente –es decir, requiere la existencia del mundo sensible para ser lo que es– sino que de alguna manera produce su propia representación. Por consiguiente, la transición desde la esfera de la lógica a la de la naturaleza y la del espíritu no debe entenderse como una transición a algo «ajeno» o a un contenido material que «proviene del exterior»[89]. Para Hegel, el mundo social y el mundo natural son el producto del acto de autorrealización del concepto (cuya forma actualizada es la idea).

Esta teoría es difícil de entender, y a veces los comentaristas se sienten tentados a interpretar la relación entre el pensamiento y el mundo sensible en términos de una estructura categorial lógica que actúa sobre cierta materia preexistente o independiente. Sin embargo, esta interpretación es inaceptable. Las categorías de la lógica son formales en el sentido de que son a priori (es decir, no se derivan de la experiencia, sino que se presuponen en cualquier pensamiento acerca del mundo), no en la medida en que proporcionan un esquema que deba aplicarse posteriormente a un contenido que se encuentra en otro lugar[90]. Hegel sostiene que el pensamiento, en particular el concepto, es una actividad «que no necesita recurrir a ninguna materia exterior para realizarse»[91]. Por tanto es un error pensar, conforme al modelo clásico del demiurgo –quizá Hegel pensara en el Timeo de Platón–, que la inteligencia produce el mundo del mismo modo que un

artesano «crea» un artefacto. Hegel rechaza explícitamente esta explicación porque aceptarla equivaldría a afirmar que Dios «no es el creador del mundo, sino un simple arquitecto», y Hegel no está preparado para admitir semejante degradación[92]. Las categorías hegelianas, al parecer, producen su propio contenido; de ese modo, Hegel se adhiere a la «opinión profunda» y defiende que «Dios ha creado el mundo a partir de la nada»[93].

El segundo elemento de esta «dependencia» tiene que ver con el modo en que las categorías hegelianas gobiernan (además de crear) el mundo finito. «La razón», insiste Hegel, «es el alma del mundo, habita en él, y es inmanente a él, es su naturaleza más íntima»[94]. Las categorías hegelianas no constituyen una entidad trascendental que utiliza las cosas finitas como medios, y tampoco son los arquetipos platónicos (un tanto caricaturizados), entidades estáticas separadas, ocultas tras el mundo sensible. El «concepto» no posee una existencia previa o independiente de su representación en el mundo natural y social. Es más bien un plan de desarrollo inmanente al mundo sensible. Como señala Hegel en la Enzyklopädie, el concepto «es lo verdaderamente primero y las cosas son lo que son en virtud de la actividad del concepto, que habita y se revela en ellas»[95].

Según Hegel, el hecho de que la estructura esencial del mundo sensible exista necesariamente no implica que todo lo que existe o sucede en el mundo lo haga necesariamente. En este contexto, Hegel establece una distinción entre la clase formada por los objetos y los fenómenos contingentes, y los miembros particulares de esa clase. Para él, solo los primeros existen necesariamente[96]. Por tanto, lo contingente en cuanto tal no es el resultado de un déficit de necesidad sino que constituye una categoría por derecho propio que tiene que representarse en el mundo[97]. Sin embargo, el hecho de que existan sesenta especies de loros en lugar de cincuenta y nueve es un hecho contingente, no necesario[98]. (En este contexto, este concepto, que podría definirse como contingencia «plena», entra en conflicto con la ausencia de límites de lo absoluto que defiende Hegel. Sea como sea, estos problemas escapan al alcance del presente bosquejo.)

La localización exacta de la línea divisoria que separa los rasgos necesarios de los contingentes no es ni mucho menos evidente –«Herr Krug» no es el único que se quedó perplejo–, pero Hegel nunca cuestiona su existencia. (El filósofo kantiano Wilhelm Traugott Krug desafió a Schelling a «deducir» la existencia de la pluma con la que estaba escribiendo. Hegel decía que este desafío no tenía

sentido en la medida en que la filosofía no se ocupa de los seres «individuales», pero esta explicación no parece ni mucho menos convincente[99].) Hegel no solo critica a otros filósofos por ser incapaces de trasladar la necesidad al mundo, sino también por cometer el pecado contrario e intentar ampliar el campo de la necesidad –y por ende el de la filosofía– para trasladarlo al mundo (es decir, a la esfera de lo verdaderamente contingente). Para Hegel, Spinoza es culpable del primer delito, y le reprende por negarse a admitir que los rasgos particulares del mundo finito se encuentran implícitos en la naturaleza de Dios. Platón y Fichte son culpables del segundo cargo. Hegel critica que consideren que ciertas afirmaciones contingentes son consejos genuinamente filosóficos. (Lo que más le irritaba era que Platón recomendara a las niñeras que acunaran a los bebés dulcemente como hace el mar con los barcos, y que Fichte propusiera que los pasaportes de los «sospechosos» contemporáneos llevaran «el retrato» incorporado[100].)

Según Hegel la inmanencia del concepto es una cuestión de grado; cualquier realidad dada puede actualizar las categorías en mayor o menor medida. Para convencernos, además de relacionar la noción de «verdad» con los juicios, las creencias, etcétera, la aplica a las cosas. Un ser finito es «verdadero» en la medida en que expresa adecuadamente (es fiel a) su esencia (el concepto).

Hegel considera que cualquier ser fiel a su esencia es un ser «real» (Wirklich). Sin embargo, la explicación hegeliana dominante de la relación que mantiene la «realidad» con el mundo sensible no es del todo clara. En principio, el mundo real se encuentra incluido en el mundo sensible. Por ejemplo, en el famoso «Doppelsatz» (aforismo doble) recogido en el prefacio de su Philosophie des Rechts –«lo racional es lo real; y lo real lo racional»–, se describe un mundo que no solo incluiría a aquellos seres existentes a los que denomina «apariciones (Erscheinung)», representaciones adecuadas de la estructura categorial de la lógica, sino también a aquellos seres a los que define como «apariencias (Schein)», que son imperfectos en la medida en que no consiguen representarla[101]. Por tanto, lo «real» se manifiesta en el mundo sensible, aunque lo hace de tal manera que ni los seres particulares cuya existencia es totalmente contingente ni los seres «frágiles y transitorios (fugaces)» cuya estructura conceptual no se ha realizado del todo quedan excluidos[102]. (He dicho que esta es la explicación «dominante» porque a veces Hegel también insinúa lo contrario, que la «realidad» propiamente dicha no es un rasgo del mundo sensible y que solo Dios es verdaderamente «real»[103].)

La caracterización hegeliana de la relación entre «realidad» y filosofía parece respaldar esta explicación dominante. La filosofía especulativa, sostiene Hegel, estudia el mundo sensible solo porque, y en la medida en que, el mundo sensible es «real». (Teniendo en cuenta que la relación entre «realidad» y existencia es similar a la que existe entre Dios y su creación, esta es otra manera de decir que, hablando con propiedad, la filosofía y la teodicea son lo mismo.) Dado que Hegel sostiene que la estructura esencial del mundo natural y del mundo social es un objeto de estudio adecuado para la filosofía, lo lógico sería que postulara además que la realidad se encuentra representada en el mundo sensible (aunque lo hiciera de modo imperfecto).

Hegel sostiene que hay que considerar que el mundo social y el mundo natural son como la «lógica aplicada, por así decir, ya que la lógica es el alma que los anima»[104]. Sin embargo, en estos mundos la estructura categorial se representa de un modo considerablemente distinto. El mundo natural muestra racionalidad –sobre los comportamientos que se rigen por unas leyes determinadas– pero solo lo hace de modo repetitivo e inconsciente. Para Hegel, el mundo natural no representa un desarrollo acumulativo, no hay «historia» propiamente dicha en él. En este contexto, Hegel está de acuerdo con Schelling, que decía que el mundo natural es «inteligencia osificada (versteinerte Intelligenz)»[105]. A diferencia del mundo natural, el mundo social es una esfera de progreso genuino. En este ámbito la idea –el concepto actualizado en el mundo– funciona como una actividad con sentido que se desarrolla a través de una serie de etapas históricas y que se dirige a un fin que, en este contexto, Hegel suele denominar la «autoconciencia (Selbtsbewusstsein)».

La teoría de la autoconciencia (o del autoconocimiento) de Hegel es muy atractiva pero resulta difícil de explicar. Hegel afirma que la autoconciencia no es inmediata, es decir, algo dado, simple o directo, sino que requiere la proyección de un sujeto en algo distinto de sí mismo y el posterior reconocimiento de su identidad en ese «otro». Da la sensación de que la autoconciencia es el resultado del reconocimiento del mundo exterior, como si, en cierto sentido, fuera el producto o la representación del yo de cada uno. Según Hegel, el ejemplo paradigmático de este requisito es la relación que existe entre la idea y el mundo finito. La creación y el desarrollo del mundo es el desvío necesario que hay que tomar para alcanzar la autoconciencia de lo absoluto. Nótese que este «sujeto» relevante no es radicalmente diferente del mundo finito en el que se realiza, sobre todo porque crea y gobierna el «objeto». (Como señalan algunos estudiosos, a veces Hegel se siente tentado a afirmar que el

pensamiento solo puede conocer lo que él mismo ha creado, que el genuino conocimiento es siempre, en cierto sentido, autoconocimiento[106].) Este razonamiento plantea nuevas complicaciones. La autoconciencia de lo absoluto es indirecta, requiere un vehículo –un papel que desempeña sin ningún problema la humanidad–. Además, ese papel no es estrictamente cognitivo, ya que para alcanzar la autoconciencia hay que establecer cierta organización social y política. Es más, ese tipo de organización solo aparece en el momento en que se culmina una serie progresiva (cada vez más adecuada) de culturas dominantes. Por último, teniendo en cuenta que la autoconciencia es la condición de la autoafirmación plena, lo absoluto en realidad no es más que un sujeto que se encuentra al final de ese proceso histórico y que es una consecuencia de él. (De ahí que más arriba dijéramos que el absoluto hegeliano es potencialmente «sujeto» y «sustancia».)

Ya he señalado antes que Hegel tenía la costumbre de explicar su teoría metafísica enumerando las afinidades que comparte con el cristianismo. Aunque esta analogía con la religión presenta muchas ventajas didácticas, también puede hacer que las teorías metafísicas de Hegel parezcan más convencionales de lo que son en realidad. El intento de asimilar al Dios cristiano con la lógica especulativa puede llegar a oscurecer –es difícil juzgar si de manera voluntaria o involuntaria– el carácter no ortodoxo de ciertos elementos de su pensamiento. Podría pensarse, por ejemplo, que según la visión hegeliana de Dios y del mundo la Encarnación debería identificarse con la creación, una afirmación totalmente herética. (Como observan algunos estudiosos, suscribir esta interpretación implicaría admitir que la metafísica hegeliana se apoya en una controvertida idea cristiana[107].) No es de extrañar que Hegel plantee una explicación alternativa (y complementaria) del papel que desempeña el Jesús histórico. Para Hegel, Jesús no sería el Hijo de Dios, sino un importante maestro de moral (parecido a Sócrates, aunque menos importante).

Hay algunos rasgos de la interpretación cristiana tradicional de la relación que existe entre Dios y el mundo que a Hegel le desconcertaban profundamente. Pensaba, por ejemplo, que la afirmación cristiana de que la materia –aunque ha sido creada por Dios y se encuentra subordinada a Él– es totalmente ajena a la naturaleza divina implica un dualismo lamentable; «lamentable» en el sentido de que al insistir en que existe una diferencia radical entre Dios y el mundo, se corre el riesgo de afirmar que Dios es un ser limitado (es decir, finito) distinto del resto de las cosas. (Según Hegel, reconocer la existencia de cualquier cosa al margen de lo absoluto equivaldría a establecer un límite que socavaría la

infinitud de Dios.) Hegel pensaba que esta visión dualista tenía otros dos fallos. La visión cristiana tradicional no explica por qué existe el mundo. Si Dios es «autosuficiente y completo», se pregunta Hegel, «¿por qué se acaba liberando en un medio que no tiene nada que ver con él?»[108]. La explicación cristiana tradicional tampoco explica por qué el mundo tiene esa forma (histórica) característica. De hecho, según los cristianos, la implicación de Dios en la estructura y en el desarrollo del mundo social es limitada y poco sistemática. Hegel considera que su nueva concepción de la identidad de Dios en el mundo ayuda a solucionar las carencias de la teoría dualista tradicional.

Por supuesto que la identidad de Dios con el mundo se puede conceptualizar de muchas formas distintas[109]. Hegel plantea y luego rechaza dos explicaciones reduccionistas de esa identidad. La primera es una versión «atea» del panteísmo que rebaja a Dios y afirma que, en sentido estricto, solo el mundo existe. La segunda es una forma de panteísmo que denomina «acosmismo (Akosmismus)», una postura que rebaja al mundo y solo atribuye una existencia auténtica a Dios[110]. Aunque Hegel considera que en última instancia ambos panteísmos son erróneos, toma partido por uno de ellos. Al declararse partidario de la «defensa crítica» que Salomon Maimon esgrimió contra Spinoza deja claro que el «acosmismo» le parece menos equivocado[111]. (Hegel afirma que según la interpretación popular Spinoza sería un ateo panteísta que defiende la identidad entre Dios y el mundo. Sin embargo, los defensores de esa teoría popular postulan además –«y esto, desde luego, no dice nada en su favor», observa Hegel– que resulta más razonable «rechazar la existencia de Dios que la del mundo». Según la interpretación del propio Hegel, Spinoza toma el camino más loable y en lugar de rebajar a Dios rebaja al mundo. Al contrario de lo que afirma la teoría popular sobre Spinoza, Hegel aduce, inteligentemente, que «una teoría filosófica que defiende que Dios y solo Dios es, no debería considerarse ateísmo»[112].)

Por el contrario, la teoría hegeliana de la relación entre Dios y el mundo propone una identidad no reduccionista. A diferencia de la teoría cristiana tradicional –en la que Dios existe antes de crear el mundo e intervenir en él– el Dios hegeliano no es un ser sobrenatural que exista independientemente de Su creación. Este Dios solo existe y crece a través de la creación y la evolución del mundo. La generación y el desarrollo del mundo finito son necesarios para que Dios exista, y al parecer Dios, a diferencia de los seres finitos, no puede evitar existir. (Con esta afirmación, Hegel parece suscribir una versión del famoso argumento ontológico.) La progresión necesaria de Dios hasta alcanzar la autoconciencia se

refleja en y depende de la estructura y el desarrollo del mundo finito. Como ya hemos señalado, el objetivo de la teoría hegeliana de la relación que existe entre la idea y el mundo finito es demostrar que la teoría de la autoconciencia es un logro que requiere la proyección de un sujeto en algo distinto de sí mismo y el posterior reconocimiento de sí mismo en ese «otro». «Dios es Dios», insiste Hegel, «solo en la medida en que se conoce a Sí mismo»[113]. Y, como Dios solo puede conocerse a sí mismo en Su propia creación, Hegel defiende –de una forma aparentemente herética según los criterios cristianos convencionales– que «sin el mundo Dios no es Dios»[114].

Por esta misma razón –es decir, para no subestimar la singularidad de la teoría metafísica elemental de Hegel– es importante no confundir su visión con otras formas de idealismo más conocidas. Hegel es un idealista (para la mayoría de los estudiosos) porque considera que existe una estructura categorial, diferenciada de las cosas pero inmanente a ellas, que explica por qué las cosas son como son. En concreto, defiende que los conceptos son las entidades básicas del mundo y que las cosas finitas solo son «reales» en la medida en que encarnan la estructura de esos conceptos. Para Hegel, reconocer que la estructura esencia de los seres finitos existentes depende de un ser no finito es una postura idealista[115]. Sin embargo, es importante señalar que el «concepto» hegeliano –el ser no finito que determina la estructura de lo que existe– no es un producto humano y, en particular, no es la mente humana. Según Hegel, todas las cosas finitas, la humanidad incluida, dependen del «concepto». Hegel no es partidario de conceder privilegio alguno (una actitud presuntamente «poscartesiana») al papel de la mente humana en la constitución de la objetividad y, en consecuencia, insiste en la superioridad del idealismo antiguo sobre el «falso idealismo (schlechten Idealismus)» de los modernos[116]. Sean cuales sean las diferencias entre estos dos idealismos, existe cierta afinidad entre la afirmación platónica de la prioridad ontológica del orden racional y la concepción hegeliana de una estructura categorial que subyace a la realidad y que se esfuerza por actualizarse. (También se puede establecer una conexión con Aristóteles; se puede decir que el concepto hegeliano es la causa formal-final, ya que proporciona tanto la esencia a lo finito como la finalidad de su desarrollo[117].)

La relación que mantiene la lógica especulativa con el mundo social y el mundo natural se refleja en la organización (triádica) del sistema hegeliano. La estructura categorial de la lógica de Hegel puede entenderse como un plan de desarrollo para todo lo que existe. La «lógica» estudia ese plan al margen del mundo social y del mundo natural en los que se realiza; la «filosofía de la

naturaleza» estudia cómo se plasma ese plan en el mundo natural; y la «filosofía del espíritu» estudia cómo se expresa en el mundo social.

Dado que el conocimiento que genera la lógica especulativa es independiente de la experiencia y que, según Hegel, esa lógica se puede utilizar para deducir (como mínimo) el contorno general de las conclusiones obtenidas con ayuda de las ciencias empíricas, podría parecer que estas últimas tienen un papel incierto. Aparte de catalogar las distintas formas de contingencia –y de precisar así, por ejemplo, cuántas especies de loros existen– la función de las ciencias empíricas parece limitarse a complementar y confirmar las explicaciones que ofrece la filosofía propiamente dicha. Estas ciencias proporcionan material empírico en el que se pueden reconocer los modos de expresión particulares del sistema categorial, e ilustran y corroboran así que la razón se encuentra en el mundo[118]. Es como si fuera posible abordar un mismo objeto de estudio desde distintos puntos de vista. Se puede estudiar el marco conceptual que se representa independientemente de su representación (el procedimiento que sigue Hegel en la ciencia de la lógica); se podrían intentar establecer las conexiones que existen entre los fundamentos conceptuales y las representaciones empíricas (el procedimiento que sigue Hegel en la filosofía de la naturaleza y en la del espíritu); o se podrían estudiar las representaciones empíricas de lo absoluto ignorando su fundamento metafísico (el empirismo rudimentario de muchos de los estudios científicos e históricos que Hegel critica pero cuyos resultados se apropia indiscutiblemente). Aplicar el conocimiento que genera la lógica al contenido de las ciencias naturales y sociales –y organizar y sistematizar sus conclusiones, por ejemplo– forma parte del intento hegeliano de dotar a esas ciencias de carácter apriorístico.

En este apartado he intentado ofrecer una explicación fiel y accesible de los presupuestos metafísicos generales que se presuponen en la Rechtsphilosophie de Hegel. Sin embargo, debo reconocer que es posible que los lectores familiarizados con los estudios más recientes de la obra de Hegel planteen algunas objeciones a mi exposición. A continuación mencionaré dos de ellas.

En primer lugar, en muchas de las obras recientes dedicadas al estudio de la obra de Hegel se niega o se minimiza su dimensión metafísica[119]. Como consecuencia de ello, puede darse el caso de que algunos lectores opinen que la teoría metafísica que acabo de atribuir a Hegel resulta «extravagante». Aunque estoy de acuerdo con esa apreciación, hay que tener en cuenta que el objetivo del presente apartado es describir tanto el pensamiento de Hegel como el tipo de

interpretación que el joven Marx podía ofrecer de él. Puede que los lectores convencidos de que el pensamiento de Hegel carece de dimensión metafísica, o de que dicha dimensión difiere radicalmente del modelo que acabo de presentar, nieguen esa coincidencia afortunada. De ser así, lo mejor es que consideren que en este apartado se describe una interpretación –a su juicio equivocada– de los postulados metafísicos de Hegel que se presuponen a grandes rasgos en la Kritik de Marx.

Por otra parte, muchos de los estudios recientes sobre Hegel niegan o minimizan la relación que existe entre su metafísica y su filosofía política[120]. Como consecuencia de ello, podría suceder que los lectores cuestionen la necesidad de un análisis de la dimensión metafísica de la obra de Hegel. Se pueden decir muchas cosas en defensa de esta relación. Me limitaré a señalar que, a diferencia de los estudiosos modernos, el propio Hegel insistía en que la Rechtsphilosophie y el método especulativo estaban íntimamente relacionados. Hegel aspiraba a que su metafísica proporcionara los cimientos sólidos de su filosofía política. En el prefacio a la Philosophie des Rechts, por ejemplo, apela a la «naturaleza del conocimiento especulativo» expuesta en su Wissenschaft der Logik como «principio rector» de su pensamiento social y político[121]. Aunque reconocía que «no [había] necesidad de demostrar y sacar a la luz la progresión lógica de cada detalle», Hegel insistía en que ese era el contexto en el que le «[gustaría] que este tratado fuera entendido y juzgado»[122]. Se podría decir que una de las virtudes de la Kritik, una obra concebida en gran medida como una crítica a la metafísica de Hegel, es que Marx le tomó la palabra.

Lo que no sirve. La respuesta crítica de Marx

Llegados a este punto, lo más probable es que el lector espere encontrar una explicación de las teorías metafísicas y epistemológicas del joven Marx similar a la que acabamos de desarrollar en el apartado anterior. Después de aclarar que esta teoría positiva de Marx es bastante ambigua y que ha dado lugar a una sorprendente diversidad de interpretaciones, ofreceríamos una explicación que constaría de varios hilos narrativos[123]. Habría que señalar en primer lugar que el joven Marx defiende cierta variedad de «naturalismo». Para él, la realidad se limita al mundo finito y, por consiguiente, no existen seres trascendentales o

«inmateriales» (como el Dios cristiano tradicional). Además, habría que analizar los vínculos que a su juicio existen entre esa teoría «naturalista» y la verdad de ciertas afirmaciones «realistas»; en concreto, Marx sostiene que la existencia de seres materiales no tiene nada que ver con la actividad mental en virtud de la cual se conciben o se conocen esos seres, ni depende de ella. Por otra parte, habría que explicar que Marx considera que el conocimiento del mundo es empírico –es decir, que la experiencia de los sentidos puede falsarlo– y que afirma que este conocimiento «reflexiona» sobre lo real o lo «reproduce». (Marx no cae en lo que podríamos llamar la «tentación escéptica» de ese vocabulario e insiste en que cualquier «reflexión» forma parte de un análisis práctico y más general del mundo, y, por tanto, niega la existencia de una brecha problemática entre nuestra conciencia y la realidad empírica.) Deberíamos insistir además en que el propio Marx no piensa que estas consideraciones epistemológicas sean «empiristas» en la medida en que asocia el «empirismo» con la organización y el registro acríticos de la apariencia superficial de las cosas, una opinión que contrasta con sus esfuerzos teóricos sistemáticos por aprehender la estructura subyacente de la realidad[124]. Por último, habría que explicar que el joven Marx considera que existe cierta afinidad entre la teoría que afirma que el conocimiento científico procede «del mundo de los sentidos y de la experiencia obtenida de él», y los puntos de vista materialistas y socialistas[125].

Una explicación de estas características, si se desarrolla lo suficiente, puede dar pie a pensar que las aportaciones del joven Marx a la metafísica y a la epistemología fueron importantes e innovadoras. Pero esto sería un error. Por supuesto que en las obras del joven Marx se encuentran todas las ideas que acabamos de enumerar, pero nunca se exponen de forma clara y sistemática. En una palabra, no se puede decir que los primeros escritos de Marx tengan interés filosófico en este sentido.

Lo que sí tiene interés es el análisis crítico de la metafísica de Hegel. La Kritik, en concreto, contiene un ataque implacable y estimulante al método especulativo. La crítica de Marx abarca una gran variedad de temas: el estatus epistemológico de las categorías hegelianas, la actitud especulativa del mundo empírico, la supuesta relación entre el concepto y su realización, la naturaleza de la explicación especulativa y la identidad que establece Hegel entre Dios y mundo. Por desgracia, a pesar de la fuerza y el alcance de esta crítica, la literatura especializada apenas se ha ocupado de ella.

En algunos pasajes de la Kritik Marx ofrece una explicación general del método

especulativo, y no lo hace con el fin de resumir la visión hegeliana de su propio proyecto especulativo, sino para dejar al descubierto la naturaleza defectuosa de esta teoría mediante una demostración de la dinámica real del idealismo absoluto. Las observaciones de Marx son a menudo breves e imprecisas, pero poseen un enfoque coherente y siguen una pauta fácilmente reconocible. Lo que más le interesa a Marx es la relación que existe entre los seres finitos y las categorías de la filosofía especulativa. En ese contexto, identifica dos etapas centrales en la construcción de la explicación hegeliana de la realidad. Estas dos etapas –«la transformación de lo empírico en especulativo y de lo especulativo en empírico», según sus propias palabras–, son a su juicio el movimiento de sístole y de diástole del método especulativo de Hegel[126].

La primera de ellas está relacionada con los orígenes de las categorías hegelianas. Marx rechaza la explicación hegeliana de su naturaleza apriorística y, en lugar de ello, afirma que las categorías en cuestión se obtienen a partir de la experiencia. Sostiene que Hegel toma conceptos procedentes del mundo empírico finito y se limita a afirmar, falazmente, que son elementos de un marco categorial apriorístico. Para Marx esta primera etapa del método especulativo implica, en resumen, «la transformación de lo empírico en especulativo»[127].

La segunda etapa de la construcción especulativa tiene que ver con el subsiguiente destino de las categorías hegelianas. Marx está interesado en concreto en la actualización de ese marco categorial en el mundo natural y en el social; es decir, le interesa lo que podríamos llamar, en un sentido en cierto modo peyorativo, la dimensión neoplatónica de la teoría hegeliana[128]. Marx rechaza la afirmación hegeliana según la cual la idea crea y gobierna lo finito, e insiste en que la filosofía especulativa se limita a ofrecer una descripción imaginativa del mundo empírico real (en cuanto encarnación de lo absoluto). Para Marx esta segunda etapa de la construcción especulativa implica en resumen la «transformación» de «lo especulativo en empírico»[129].

De este modo, Marx afirma que este proceso en dos etapas, el meollo del idealismo absoluto, sigue una pauta de «inversión» característica y recurrente. En un principio se considera que los conceptos derivados del mundo finito empírico son elementos de un marco categorial a priori y después se afirma que ese (presunto) marco categorial se actualiza en los rasgos esenciales del mundo finito. Así, el mundo empírico –del que se deriva de hecho el marco categorial– se transforma en (o mejor dicho se redefine como) la manifestación de ese sistema conceptual. El objeto de esta «inversión» se caracteriza de diversas

formas. En un pasaje, Marx afirma que la construcción especulativa es simplemente un proceso por el cual «el hecho que sirve como punto de partida [es decir, la realidad empírica] deja de serlo y se convierte en una consecuencia mística». Este doble proceso se describe otras veces como una serie de inversiones paralelas conforme a las cuales «se postula que la condición es lo condicionado, la determinación lo determinado y el productor el producto»[130].

(Se suele decir que Marx emplea el término «inversión» influido en su etapa de formación por distintos autores. Entre los candidatos que se proponen destacan Bauer, Hegel y Hess[131]. Sin embargo, en esa época el uso de este motivo cultural estaba tan extendido que, en ausencia de pruebas más sólidas, es difícil decidir a quién se debe atribuir tal influencia. Por ejemplo, las representaciones visuales de objetos invertidos eran muy populares. Ludwig Tieck escribió una comedia titulada Die verkehrte Welt [El mundo al revés] y, en 1844, Heinrich Heine publicó un poema satírico con el mismo título en la revista Vorwärts! [132].)

En la obra de Hegel, esta pauta general de inversión adopta distintas formas. Quizá los ejemplos más conocidos sean las hipóstasis especulativas de características humanas. En la Kritik se analiza uno de estos casos relacionado con la definición del concepto de «subjetividad (Subjetivität)» que se recoge en la Philosophie des Rechts. Hegel utiliza este término en varios sentidos, sobre todo para aludir a la concepción (específicamente moderna) del individuo como fuente autónoma de evaluación moral capaz de obtener sentido y satisfacción mediante actos que reflejen su propia conciencia, sus propósitos y su capacidad de razonamiento (por oposición a los actos motivados por la coacción, el hábito o la falta de reflexión)[133]. Marx apenas muestra interés por los detalles de la teoría de Hegel. No le interesa, por ejemplo, que Hegel considere que la responsabilidad moral afecta tanto a los aspectos voluntarios de la acción como a los que puede anticipar la reflexión racional (a diferencia de los antiguos, que pensaban que la responsabilidad se extiende «al acto en su totalidad»). Lo que le interesa es la explicación general de la relación entre la subjetividad y los individuos[134]. En concreto, la «subjetividad» que se actualiza en las vidas de los sujetos morales individuales[135]. Según Marx, ese tipo de formulaciones no son ni mucho menos arbitrarias, sino que ilustran la inversión de sujeto y predicado en la que se apoya la construcción especulativa. Hegel es culpable de separar los atributos (la «subjetividad») de los sujetos reales (los individuos finitos), y de afirmar después que esos atributos constituyen de suyo un sujeto independiente. Este es un ejemplo de la primera etapa de transformación

especulativa en la que un predicado empírico se convierte en un sujeto ideal. La siguiente etapa de la transformación especulativa tiene lugar cuando se afirma que ese sujeto ideal se actualiza, un proceso que exige su manifestación en el mundo finito. Si se analiza esta afirmación en mayor detalle, se observa que la forma actualizada que el seudosujeto de la «subjetividad» adopta en el «mundo empírico normal» no es otra que la de las acciones y actitudes de los agentes morales individuales con los que comenzaba la construcción especulativa (en la realidad). Esta hipóstasis particular de los predicados humanos es una instancia de la pauta general conforme a la cual, según Marx, el marco categorial se actualiza en el ámbito de los fenómenos empíricos finitos del que se han derivado en un principio las categorías que lo constituyen.

A la luz de esta explicación, se ve claramente cuál es la primera crítica relacionada con el estatus epistemológico de las categorías que Marx dirige a la filosofía especulativa. Marx está de acuerdo con Hegel en que se puede alcanzar el conocimiento genuino, pero rechaza la afirmación especulativa según la cual el conocimiento de la estructura esencial del mundo es a priori. Para Marx, las categorías hegelianas, esos productos del pensamiento puro «establecidos y predestinados» al margen de la esfera de la naturaleza y del espíritu, no son sino «abstracciones» del mundo finito[136]. Como es sabido, Marx sostiene que las categorías hegelianas concretas –la «subjetividad» del ejemplo anterior– se derivan del mundo empírico normal. A veces, sin embargo, Marx adopta una postura más fuerte y discutible, a saber, que todo el conocimiento es empírico.

La segunda crítica que Marx dirige contra la filosofía especulativa también es bastante evidente. Para él, la especulación reutiliza de modo acrítico el mundo finito como si ya existiera. Oficialmente, por supuesto, la estructura esencial del mundo es la forma que adopta la actualización de la idea hegeliana. Sin embargo, Marx insiste en que «la existencia correspondiente a la idea real» no es, como se había prometido, «una realidad generada fuera de sí misma», sino «simplemente el mundo empírico normal»[137]. En una palabra, en un primer momento el pensamiento especulativo niega la independencia del mundo real, y después nos lo cuela de contrabando. De este modo, el método hegeliano invierte lo que Marx considera el procedimiento analítico adecuado: la realidad empírica, que debería constituir «un punto de partida» para la reflexión crítica «se convierte [en lugar de ello] en una consecuencia mística» de la presentación especulativa[138]. La especulación no altera el «contenido» de lo finito sino que simplemente cambia «el modo en que se considera o se habla de él»[139]. La realidad finita queda intacta en lo esencial. Esta nueva descripción ilustra la

actitud acrítica hacia el mundo típica del proyecto especulativo[140]. A Marx le sorprende profundamente el paso de lo sublime a lo trivial que resulta del contraste entre la exagerada afirmación de que la realidad empírica es un acto de Dios y la prosaica familiaridad de las esferas natural y social que, aunque se describen de otra forma, «se quedan igual que antes»[141]. Por una parte, es indudable que considerar que los fenómenos empíricos particulares son la representación de la idea y que por tanto encontramos la «encarnación de Dios en cada etapa» produce una «profunda impresión»[142]. Por otra, después de esta nueva descripción, el mundo finito queda en realidad intacto.

La tercera crítica de Marx afecta a la arbitrariedad del vínculo especulativo que existe entre la estructura categorial y su actualización. El vocabulario de Hegel parece sugerir que este vínculo es «el rigor lógico, la deducción y el desarrollo de un razonamiento»[143]. Sin embargo, para Marx, se trata de una impresión ilusoria. El procedimiento especulativo, en este punto, es más parecido a la alegoría, es decir, se basa en la similitud para establecer conexiones atractivas entre las categorías y el mundo. Hegel «simplemente se aferra firmemente a una categoría y se limita a buscar algo que se corresponda con ella en la existencia real»[144]. El propósito de esa búsqueda es «conferir a uno u otro objeto empírico la importancia de la idea actualizada»[145]. La alusión de Marx a «uno u otro objeto empírico» no es en modo alguno casual, sino que se escoge premeditadamente para poner de relieve la arbitrariedad del procedimiento especulativo en este momento. Además, como señala Marx, dado que el objetivo de este método es revelar «la existencia empírica de la verdad», se «aferra a lo que tiene más a mano para demostrar que se trata de un momento real de la idea»[146]. Una vez más, la conclusión es que casi todo –lo que se encuentra «más a mano»– puede moldearse de tal forma que represente «una encarnación determinada de un momento de la vida de la idea»[147]. En el contexto de un análisis de los diferentes momentos del concepto, Marx observa que un hegeliano con recursos suficientes podría «aplicar estas abstracciones a cualquier realidad»[148].

Al distinguir entre los logros y las aspiraciones de Hegel en este respecto, Marx pone énfasis en el abismo que existe entre la atractiva teoría que afirma que los seres particulares son instancias de distintos momentos de la idea y la demostración rigurosa de que un aspecto particular de la idea no puede adoptar otra forma, ni un ser particular puede ser la instancia de otro aspecto de la idea. Para Marx, el método especulativo carece de recursos para rebatir la objeción de que al igual que «se puede dar el mismo significado a sujetos distintos», «un

mismo sujeto puede tener distintos significados»[149]. Por consiguiente, la filosofía de Hegel no puede cumplir la promesa lógica de su propio vocabulario. Marx insiste en que este fracaso a la hora de establecer una conexión necesaria entre el concepto y el mundo empírico no es un fenómeno contingente que pudiera, por ejemplo, ser remediado por algún autor posterior. «Aunque esperáramos al fin de los tiempos», escribe Marx, «nunca conseguiríamos construir un puente que nos permitiera salvar ese abismo»[150].

La cuarta crítica de Marx al idealismo de Hegel se basa en que no cumple un requisito explicativo fundamental: al intentar explicar un fenómeno particular no basta con utilizar los rasgos que este fenómeno tiene en común con otros, sino que hay que identificar además su «differentia specifica»[151]. (Tanto el postulado fundamental como el lenguaje que utiliza Marx revelan la influencia de Aristóteles[152].) El sistema hegeliano no cumple este requisito explicativo. El punto de partida de la Rechtsphilosophie es, por supuesto, la idea especulativa que desarrolla y determina la estructura esencial del Estado racional. Sin embargo, como reconoce el propio Hegel, en virtud de esta afirmación, el organismo estatal no se distingue de otros organismos, ya que el sistema categórico que estructura las instituciones sociales y políticas es el mismo que determina a todos los seres (necesarios). En su análisis de la explicación hegeliana de la estructura del Estado político (en términos de la naturaleza del concepto), Marx señala que «si omitimos las determinaciones concretas, que se podrían intercambiar fácilmente por las de otras esferas, como la física, y que por tanto no son esenciales, tenemos que enfrentarnos a un capítulo de la Logik»[153]. Lo que quiere decir no es que exista una arbitrariedad relacionada con la determinación concreta que se corresponde con un apartado determinado de la lógica, sino que se utilizan las mismas categorías lógicas para explicar primero un fenómeno y luego otro.

La explicación hegeliana de la transición de la familia a la sociedad civil y al Estado es un ejemplo que ilustra a la perfección lo que acabamos de señalar. Según Marx, esta transición se lleva a cabo sin hacer referencia a la «naturaleza particular» de cada institución, en términos de la «relación universal de libertad y necesidad»[154]. Sin embargo, estas mismas categorías se ponen en funcionamiento en otros lugares. Se utilizan, por ejemplo, para explicar la progresión desde la «naturaleza inorgánica» hasta la «vida» en la Naturphilosophie de Hegel, y en la progresión desde la «esencia» hasta el «concepto» en la Logik. «Son siempre las mismas categorías», observa Marx, «las que animan primero una esfera y luego otra»[155]. Hegel sostiene que las

prioridades reales de la filosofía especulativa surgen de estos paralelismos. En su afán por encontrar «las determinaciones de los conceptos de la lógica en cada punto», Hegel olvida investigar «la lógica particular de cada objeto»[156]. Marx insiste en que «lo único que le preocupa [a Hegel] es redescubrir la “idea”, la “idea lógica” en todas las esferas, sea el Estado o la naturaleza»[157]. Por consiguiente, los fenómenos empíricos «no se pueden entender, porque no se sabe cuál es su naturaleza específica»[158].

En su réplica a la caracterización hegeliana del Estado en términos de racionalidad, Marx plantea la misma objeción. No cuestiona que la racionalidad sea un concepto adecuado para juzgar la vida política sino que critica la pertinencia de la explicación de la racionalidad que ofrece Hegel. Para Hegel, la estructura interna del Estado es racional «en la medida en que sus momentos se resuelven en las categorías de la lógica abstracta», es decir, en la medida en que su estructura refleja la diferenciación interna del concepto. Pero este criterio realiza exactamente la misma función en varios contextos distintos. En resumidas cuentas, la debilidad del concepto de racionalidad de Hegel estriba en su incapacidad para captar la diferencia (es decir, el carácter distintivo) de los diferentes objetos (en este caso, del Estado político). Es este fracaso el que hace que, en lo que concierne a la valoración de la vida política, la explicación hegeliana de la racionalidad resulte un criterio «ajeno». Marx observa que en la Rechtsphilosophie, Hegel no se plantea llevar a cabo una investigación seria de la «lógica del cuerpo político», sino que intenta más bien otorgar «un cuerpo político» a su lógica especulativa[159]. Por consiguiente, el método especulativo no cumple un criterio explicativo básico. En palabras de Marx, «una explicación que no se basa en la differentia specifica no es una auténtica explicación»[160].

La quinta objeción está relacionada con la identidad que la filosofía especulativa establece entre Dios y el mundo. El joven Marx no se limita a plantear una refutación brutal de las premisas especulativas, sino que cuestiona además que Hegel entienda esta identidad. Como ya hemos comentado, según la explicación oficial, la identidad entre Dios y el mundo no es reduccionista; no «rebaja» a ninguno de los dos términos implícitos en ella (y, por tanto, evita tanto el panteísmo ateo como el acosmismo de Spinoza). Marx sostiene que, sea cual sea la intención de Hegel, la filosofía especulativa degrada de hecho el estatus del mundo. Si la relación entre Dios y el mundo fuera en realidad una identidad no reduccionista, ninguno de los seres se encontraría subordinado al otro. Como observa Marx en un contexto distinto, esta presunta identidad «de dos caras» se derrumba en el momento en que se descubre que uno de los seres implícitos

mantiene una relación de «subordinación» y de «dependencia» con respecto al otro[161]. Es más, se puede decir que la relación que plantea Hegel es desigual precisamente en ese sentido. Dado que el mundo finito es creado y gobernado por –es decir, le debe su «existencia» y su «determinación» a– la estructura categorial, la relación entre ambos no es en realidad «de dos caras». Es, más bien, una relación reduccionista. Es un ejemplo de lo que en otro lugar Marx denomina una «identidad especiosa», es decir, una relación en la que el estatus de uno de los seres implicados –en este caso el del mundo finito– ha quedado de hecho rebajado[162].

Hegel, por supuesto, sostiene que la tarea de la filosofía es estudiar «lo que es», pero al insistir en que «lo que es, es la razón» se puede decir que reduce el mundo empírico a unas cuantas instancias de la racionalidad[163]. Dado que, según Hegel, la estructura categorial de la lógica especulativa crea y gobierna el mundo finito, Marx niega que este y aquella posean el mismo rango. Los seres empíricos son sencillamente una fase finita de la idea hegeliana y, como tales, «le deben su existencia a un espíritu (Geist) distinto del suyo; no se autodeterminan (Selbstbestimmungen) sino que se encuentran determinados por otro»[164]. En la narración hegeliana de la «historia vital» de la idea, la actividad humana se presenta necesariamente como «la actividad y el producto de algo distinto de ella»[165].

Llegados a este punto, se podría objetar que dado que el Dios hegeliano también necesita al mundo, la dependencia es mutua. Sin embargo, a pesar de esta dependencia, Marx sigue convencido de que existe cierta asimetría implícita en esta relación. Puede que las categorías hegelianas necesiten al mundo para actualizarse, pero Marx sostiene que «el agens, la fuerza impulsora, el principio determinante y diferenciador» es el concepto[166]. Los seres empíricos particulares no son sino la forma finita de esta estructura categorial, y cada uno opera como «un mero papel» interpretado por los momentos constitutivos de la lógica[167]. El «destino» de los distintos poderes del Estado, por ejemplo, está ya «predestinado» por la naturaleza del concepto; ha sido sellado «en los archivos sagrados de la Santa Casa (de la Lógica)», observa Marx, comparando la Lógica con la Inquisición[168].

Por una vez, Marx considera que la terminología hegeliana es completamente adecuada y afirma que la caracterización especulativa de la «realidad» como «apariencia (Erscheinung)» refleja adecuadamente el modo en que la transformación del reino de la verdad empírica en un aspecto de la realización de

la idea recorta de hecho el estatus relativo del mundo existente[169]. «El alma de un objeto», señala Marx, «se establece y se predestina antes que su cuerpo, que no es más que una aparición (Schein)»[170]. Por consiguiente –y a pesar de los reparos que le provoca la teoría de Spinoza– acusa al pensamiento de Hegel de tener una estructura profundamente «acósmica».

La postura metafísica y epistemológica del propio Marx no se presenta de forma elaborada ni se distingue con claridad, pero, sin embargo, su crítica general al método especulativo tiene un gran interés. El juicio resultante de la metafísica de Hegel que ofrece Marx es despiadado y negativo. Marx plantea cinco objeciones fundamentales al proyecto especulativo y acusa a Hegel de no haber entendido (al menos no del todo) que las categorías no son a priori sino que se derivan de la experiencia; de adoptar una postura empirista y acrítica en su actitud ante el mundo finito; de afirmar equivocadamente que la relación que existe entre el concepto y su realización es necesaria en lugar de alegórica; de haber fracasado en el intento de ofrecer una explicación que tenga en cuenta las diferencias de los seres finitos y, a pesar de sus ambiciones en este sentido, de defender una interpretación de la identidad de Dios y del mundo tendente al «acosmismo».

El límite de la perspicacia de Hegel

Ya hemos puesto de relieve que para entender la Kritik es muy importante desenmarañar los dos principales hilos explicativos que constituyen el objeto de estudio de Marx y diferenciar el análisis del método especulativo del estudio del Estado moderno. Una de las ventajas interpretativas de este procedimiento es que al ponerlo en práctica se pone de manifiesto que existe un claro contraste entre la crítica despiadada, que a veces llega a la parodia, del método especulativo, y el juicio generoso de la interpretación empírica hegeliana del mundo social moderno. El resto de este capítulo lo dedicaré sobre todo a desarrollar este segundo hilo explicativo.

Por supuesto que este juicio benévolo lo presagiaba ya el motivo de la Traumgeschichte, que atribuía a la filosofía alemana una importante capacidad de comprensión del mundo social moderno. Sin embargo, antes de entrar a analizar en detalle la interpretación hegeliana sería útil limpiar el terreno un poco

más.

Afirmar que hay que atribuir a la Rechtsphilosophie una importante capacidad de comprensión se presta a malentendidos. (Los lectores más familiarizados con la literatura especializada son los más susceptibles a interpretar esta afirmación de forma errónea.) Como he subrayado antes, según el joven Marx, el objeto del estudio empírico de Hegel es el Estado moderno (un sistema político que todavía no existe en Alemania). Es importante señalar que la explicación marxiana de la interpretación de Hegel implica una ruptura decisiva con respecto a la interpretación dominante de los primeros escritos (y en especial de la Kritik), según la cual el joven Marx suscribe lo que podríamos llamar la interpretación prusiana de la Rechtsphilosophie.

Según la interpretación prusiana, la Rechtsphilosophie ofrece una justificación metafísica (más o menos sofisticada) de las instituciones prusianas de la época. La perspicacia empírica de Hegel no consiste en ser capaz de explicar la modernidad, sino en introducir a escondidas una justificación de las instituciones alemanas existentes –las mismas que el joven Marx rechazaba por su atraso histórico– en su explicación del Estado racional.

Esta interpretación de Hegel –que afirma que el Estado racional sería la encarnación de las instituciones prusianas de la época– ha tenido una carrera ilustre y duradera. Los primeros bosquejos aparecen en el famoso Staats-Lexikon editado por Karl Rotteck y Karl Theodor Welcker (que se empezó a publicar en serie en 1834), pero su versión más conocida e influyente es probablemente la de Rudolf Haym, cuya obra Hegel und seine Zeit se publicó por primera vez en 1857[171]. La visión de Haym, que considera que Hegel es el filósofo oficial de la restauración prusiana, no solo ejerció una influencia considerable en su época, sino que además gozó de varios momentos de popularidad gracias a una serie de estudiosos posteriores[172]. En concreto, la interpretación prusiana de la Rechtsphilosophie tuvo una buena acogida entre los especialistas anglosajones durante el siglo xx como un elemento más del odio generalizado que sentían por la filosofía alemana. (A Hegel se le ponía en la picota por haber ejercido una presunta influencia intelectual en la aparición de los fantasmas gemelos del nacionalismo alemán y del comunismo soviético[173].) Hegel ha sido acusado de «glorificar a Prusia»[174], de hacer «apología del absolutismo prusiano»[175], de presentar el proyecto constitucional de la monarquía como si fuera «el fruto definitivo del desarrollo histórico del espíritu»[176], de transformar «las instituciones temporales del

Estado prusiano en las imponentes mansiones del espíritu de la razón»[177], de «justificar filosóficamente la monarquía conservadora prusiana»[178], etcétera.

Nuestro interés por la interpretación prusiana no se debe a la popularidad que ha tenido a lo largo de la historia gracias a algunos exégetas de la obra de Hegel, sino a que se suele decir que el joven Marx la suscribía. Se ha dicho que la interpretación marxiana de la Philosophie des Rechts es una defensa especulativa de la organización política y social de la Prusia de la época; que, según Marx, Hegel se equivoca cuando afirma que «las instituciones existentes del Estado prusiano» son la encarnación de la racionalidad y de la libertad[179], que «Marx sostiene que, gracias a una complicada finta, Hegel intenta simular que su descripción del Estado prusiano es la realización concreta de la idea ética»[180], que Marx considera que el marco institucional de la Philosophie des Rechts es «una descripción fiel de la Prusia de Hegel»[181], que Marx «afirma que la versión hegeliana del Estado sintetiza la realidad alemana de la época»[182], que sostiene que la Philosophie des Rechts es «una apología del Estado prusiano en la época de Hegel»[183], etcétera. Para valorar estas afirmaciones hay que interpretar correctamente la filosofía política de Hegel y la explicación marxiana de esta teoría. Empezaré con la primera.

A pesar de la longevidad histórica y de la popularidad ocasional que ha tenido la interpretación prusiana de Hegel, esta teoría carece de fundamento. La objeción más obvia que se le puede plantear la señalaba ya el primer biógrafo de Hegel, Karl Rosenkrantz, que en su época ya observó que las estructuras institucionales del Estado racional «no se pueden identificar en modo alguno con las condiciones de la Prusia actual»[184]. Las diferencias son considerables. Una comparación superficial entre el Estado racional y su contrapartida prusiana revela que Hegel describe y defiende un Estado constitucional, no un régimen absolutista; que es partidario del imperio de la ley, no del poder personal; de las instituciones representativas, no de las agonizantes asambleas provinciales con participación restringida y jurisdicciones limitadas; de la igualdad ante la ley, no de la diferencia de tratamiento en virtud de la posición social; de la libertad de prensa frente a la censura generalizada; de los procedimientos públicos y orales frente a los privados y por escrito; del juicio con jurado; de la libertad de ocupación, no de la adjudicación a la nobleza de los puestos más importantes de la administración pública y de los cuerpos oficiales; de los derechos civiles para los judíos en lugar de las restricciones generales y complejas, etcétera[185]. No es de sorprender que los estudiosos actuales de la obra de Hegel estén de acuerdo con Rosenkrantz y en contra de Haym, y que una abrumadora mayoría

reconozca que existe un abismo evidente e importante entre los textos hegelianos y la organización política de la Prusia de la época[186]. De hecho, la existencia de diferencias sustanciales entre el Estado racional y el Estado prusiano se encuentra más allá de toda duda.

Hay que interpretar adecuadamente las consecuencias de este enérgico rechazo de la teoría prusiana de la filosofía política de Hegel. Puede que las dos aclaraciones que ofrecemos a continuación sirvan de ayuda.

En primer lugar, decir que la filosofía política de Hegel no eleva las instituciones prusianas de la época a la categoría de actualizaciones de la razón no equivale a negar que existan algunas conexiones entre el texto de Hegel y el contexto prusiano. Se han identificado, por ejemplo, algunas afinidades plausibles entre el Estado racional de Hegel y las aspiraciones moderadamente liberales del movimiento reformista prusiano. (Este movimiento –que se suele relacionar con las figuras de Heinrich Karl vom Stein y Karl August von Hardenberg– floreció entre 1806 y 1813[187].) Es más, parece ser que Hegel compartía el entusiasmo político general (por la libertad de ocupación y por la igualdad política y civil de los judíos) y el compromiso institucional particular (con la representación corporativa, el poder bicameral y la profesionalización de la burocracia) de este movimiento.

Por otra parte, se puede afirmar que para Hegel el Estado racional no es la encarnación de las instituciones políticas prusianas sin agotar la cuestión más general e interesante de las afinidades ideológicas de Hegel. (En este contexto –y a pesar de lo poco plausible que resulta la interpretación prusiana de su Philosophie des Rechts– Haym realiza algunas observaciones muy oportunas relacionadas con la compleja relación que existe entre Hegel y el conservadurismo.) Estoy dispuesto a aceptar sin ningún problema que la filosofía política de Hegel contiene algunos rasgos liberales significativos, pero no intentaré siquiera abordar otras cuestiones más generales –todavía por resolver– relacionadas con su ideología[188]. En concreto, no quiero adoptar una postura en la polémica matizada que mantienen los que defienden que a Hegel se le entiende mejor una vez que se acepta que es liberal, conservador u otra cosa (quizá comunista), y los que opinan que no tiene sentido encasillar el pensamiento de Hegel de este modo (conforme a unas categorías –liberalismo, conservadurismo, etcétera– que, naturalmente, él afirmaba haber trascendido).

Hasta aquí por lo que respecta a la correcta interpretación de la relación que

existe entre los textos de Hegel y las instituciones alemanas de su época. Hablando claro, las instituciones centrales del Estado racional o hegeliano no son las de la Prusia de la época. Sin embargo, está claro que no se puede afirmar tranquilamente que el joven Marx rechazara una teoría –en este caso la interpretación prusiana de la Philosophie des Rechts– simplemente porque fuera errónea. Es más, en gran parte de los estudios importantes que se han escrito sobre Marx se dice que estaba de acuerdo con la interpretación de la filosofía política de Hegel que acabo de rebatir. Como consecuencia de ello, es necesario que analicemos también la interpretación que ofrece Marx de la relación entre el Estado hegeliano y el prusiano.

A estas alturas, debería ser evidente por qué esta interpretación de la lectura marxiana de Hegel –según la cual Marx pensaba que la Philosophie des Rechts ofrecía una justificación metafísica (más o menos sofisticada) de las instituciones prusianas existentes– es errónea. A la luz de una prueba textual que hemos analizado y desarrollado anteriormente esta teoría no se sostiene. El motivo de la Traumgeschichte establece una oposición explícita entre el atraso político de las instituciones alemanas de la época y los criterios de modernidad que encarna la filosofía alemana. En concreto, contrapone el atraso de la realidad política de Alemania a la reflexión sobre las instituciones «del Estado moderno» que ofrece Hegel en su Rechtsphilosophie[189]. Seguramente el joven Marx pensaba que la perspicacia empírica de Hegel no estribaba en haber descrito las anticuadas instituciones políticas de la Prusia de su época, sino en haber comprendido cuáles eran las principales características del Estado moderno (unos rasgos específicos ausentes de la realidad alemana). Según Marx, si Hegel insiste en que la filosofía es siempre «su propia época expresada en pensamientos» es por este motivo, no porque quiera justificar el régimen prusiano[190]. (Marx se mantuvo firme en esta postura y más adelante pondría por los suelos a Karl Liebknecht por intentar recuperar «la vieja basura (Dreck) de Rotteck-Welckler» en relación a las supuestas simpatías prusianas de Hegel[191].)

El enérgico rechazo de la tesis que afirma que el joven Marx suscribía la lectura prusiana de la filosofía política de Hegel tiene algunas consecuencias que hay que interpretar correctamente. Puede que las dos aclaraciones que ofrecemos a continuación sirvan de ayuda.

En primer lugar, negar que Marx defendiera esta interpretación no equivale a negar que para él no existiera alguna conexión entre el texto de Hegel y el

contexto prusiano de la época. En la Kritik, por ejemplo, Marx observa que los comités ejecutivos de altos funcionarios del Beamtenstaat (el Estado burocrático) hegeliano son «un fenómeno que en Francia no se conoce»[192]. En términos más generales, Marx diagnostica que la pasión que profesa Hegel a los funcionarios revela que su intelecto está contaminado por «el mundo de la burocracia prusiana»[193]. No se pueden negar ni ignorar estos comentarios. Hay que precisar su significado. Teniendo en cuenta el contexto en el que se enmarcan, yo diría que se trata de comentarios marginales o, mejor dicho, de pullas superficiales al provincianismo de Hegel. Como mucho, su función no consiste en sustituir a la teoría marxiana de la oposición esencial entre el atraso de la realidad prusiana y la descripción hegeliana del Estado «en su forma moderna», sino en complementarla[194].

Por otra parte, insistir en que el joven Marx detectó una importante afinidad –que todavía no hemos desarrollado– entre el Estado hegeliano y el Estado moderno no equivale a afirmar que fuera el primero en hacerlo. Marx no fue el único que se dio cuenta de que existían este tipo de afinidades y de que la realidad alemana se encontraba muy alejada de ellas. Bruno Bauer, por ejemplo, afirma en su obra Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen (1841) que Hegel despreciaba las instituciones alemanas contemporáneas y que prefería las alternativas políticas «francesas»[195]. (Die Posaune des jüngsten Gerichts es una obra interesante pero muy compleja desde el punto de vista formal. Se publicó de forma anónima. Bajo la apariencia de una polémica pietista desenfrenada contra la obra de Hegel, se explicaban sus teorías desde los presupuestos de la izquierda hegeliana. A pesar de esta estrategia retórica, que consistía en adoptar la postura de un devoto clérigo pietista, la obra de Bauer fue prohibida[196].) Quizá el antecedente más claro en el bando de la izquierda hegeliana sea el artículo de Arnold Ruge titulado «Die Hegelshe Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit», publicado en el Deutsche Jahrbücher en agosto de 1842. La intención de Ruge era subrayar dos ideas que se pueden encontrar en «todas las instituciones importantes» del Estado moderno. Según Ruge, estas instituciones eran «la representación nacional, los jurados y la libertad de prensa». Ruge sostiene por una parte que los alemanes «carecemos por completo» de ellas y, por otra, que Hegel «las ha incorporado a su teoría del Estado»[197]. La afinidad institucional es la principal similitud que comparten el Estado moderno y el Estado hegeliano. Sin embargo, Ruge añade que, en este caso, la identidad no es total. Aunque está claro que el Estado racional de Hegel incorpora las instituciones básicas del Estado moderno, lo hace, en palabras de Ruge, «de un modo un tanto contaminado y débil»[198].

Por tanto, se puede decir que el artículo de Ruge presagia tanto la afirmación esencial de Marx (que el Estado racional de Hegel incorpora un sistema institucional moderno todavía desconocido en Alemania) y el subsiguiente matiz (es decir, que lo hace de un modo que revela cierto provincialismo teutón).

Los lineamentos del mundo social moderno

Una vez rebatidas tanto la interpretación prusiana de la Rechtsphilosophie hegeliana como la tesis que afirma que el joven Marx suscribía esta lectura (errónea), consideraremos ahora la visión empírica que Marx sí identifica en la obra de Hegel. Es evidente que si la Rechtsphilosophie se puede elogiar por su visión de la modernidad, Marx debía de tener una visión del mundo social moderno conforme a la cual juzgar la perspicacia empírica de Hegel. A continuación analizaremos esta visión que Marx utilizaba como punto de referencia.

El primer bosquejo de la teoría de la modernidad del joven Marx aparece en la Kritik. Puede que en esta obra no se explique de forma clara o detallada la interpretación marxiana del mundo social moderno, pero se pueden discernir con claridad sus contornos generales. Esta teoría posee cuatro elementos principales: la separación de la sociedad civil y el Estado, la relación que existe entre estas dos esferas independientes, el carácter de la sociedad civil y el del Estado moderno.

El primer elemento es la separación del Estado y la sociedad civil característica del mundo social moderno. Marx insiste en que este fenómeno no tiene precedentes históricos. «La separación que se produce entre la sociedad civil y el Estado político», escribe Marx, es un «fenómeno moderno»[199]. En la Kritik se suele describir este fenómeno en términos de la separación de dos esferas de actividad social –la de «los intereses particulares» y la del «interés general»– que antes estaban unidas y que se rigen por principios diferentes[200]. El mundo social moderno es la consecuencia de un proceso histórico por el cual, por una parte, el mundo del trabajo y de las necesidades materiales se libra de los intereses comunes y, por otra, surge una esfera definida de intereses comunes «junto a la vida real de la gente»[201]. A veces el joven Marx afirma que este

proceso histórico implica la escisión de la vida económica y de la vida política.

En su intento por demostrar que la separación entre el Estado y la sociedad civil no tiene antecedentes históricos Marx establece un contraste radical entre este fenómeno moderno y los sistemas premodernos. En la Antigüedad y en la Edad Media existía «una unidad sustancial» entre la vida económica y la vida política, entre la esfera de los intereses particulares y la del bien común. Por consiguiente, las sociedades premodernas son completamente distintas del mundo social moderno en la medida en que en este la esfera política se ha separado de la económica para formar un nuevo tipo de sistema político al margen de la «vida real»[202]. Esto no significa, por supuesto, que la unidad sustancial premoderna de la vida económica y la vida política adoptara siempre la misma forma. De hecho, Marx reconoce que no solo existen ciertas diferencias históricas entre el mundo antiguo y el medieval, sino incluso entre los distintos sistemas de la Antigüedad.

En el mundo antiguo la unidad sustancial entre la vida civil y la vida política no adopta la misma forma en Grecia que en lo que Marx denomina el «despotismo oriental (asiatischen Despotie)», un término que emplea para aludir a las sociedades «preclásicas» (la Mesopotamia sumeria, el Egipto faraónico y la Anatolia hitita). En la Grecia antigua, según Marx, existía una relación de identidad entre estamento y comunidad (al menos la comunidad de ciudadanos). Por consiguiente, no había lugar para establecer una distinción entre el estamento «político» y «el pueblo» (es decir, la ciudadanía reunida en asamblea). Dado que los ciudadanos griegos participaban directamente en la toma de decisiones de la ciudad-estado, los «intereses comunes» no tenían una existencia propia, sino que coincidían con (algunos aspectos) de la vida real de los ciudadanos. «La res publica», señala Marx, «era el genuino interés privado de los ciudadanos»[203]. Sin embargo, en el caso del «despotismo oriental» esa unidad sustantiva de los intereses comunes y los particulares adoptó una forma un tanto distinta. En esas sociedades, indica Marx, se producía una identidad entre el estamento y «los caprichos personales de un único individuo»[204]. (Huelga decir que la noción de «despotismo oriental» no es un invento de Marx, sino que es un concepto muy antiguo que aparecía ya en la obra de Bodin, de Bernier y de Montesquieu entre otros. Este término se utilizaba sobre todo para hacer referencia a un sistema político y social basado en la propiedad estatal de la tierra, las obras públicas hidráulicas, el despotismo político, las condiciones climáticas sofocantes, la ausencia de desarrollo histórico, etcétera[205].) Por consiguiente, y a pesar de las importantes diferencias que existen entre estos dos

sistemas, Marx sostiene que en el mundo antiguo no existe una separación estructural entre los intereses comunes y los particulares.

Para Marx existen pruebas que demuestran que en el mundo medieval la unidad entre estas dos esferas era quizá todavía más marcada. En la Edad Media, «todo el ámbito privado tiene carácter político, es un ámbito político»[206]. Para ser un siervo o para pertenecer a un gremio, o incluso para poseer una propiedad, había que detentar cierto estatus político. En una sociedad organizada en comunidades corporativas un estamento político separado no tenía cabida. La esfera política y la económica estaban íntimamente ligadas. Así, en lugar de clases sociales susceptibles de llevar una existencia política, solo había estamentos cuya «existencia entera» era «directamente política»[207]. Se consideraba que incluso el propio monarca medieval era un mero «estamento particular» (aunque dotado de ciertos privilegios, por supuesto)[208]. La unidad de la vida «civil y política» que encarna la existencia de estos estamentos era simplemente la expresión de la «identidad [más general] que se producía entre la sociedad civil y la sociedad política». En la Edad Media, escribe Marx, «la sociedad civil era la sociedad política»[209].

Dado que la emergencia del mundo social moderno requiere de la ruptura de esta unidad sustancial, este fenómeno tiene lugar en el momento en que la esfera privada «alcanza una existencia independiente». Marx sostiene que «en aquellos lugares en los que el comercio y la propiedad de la tierra no son libres, en los que no han afirmado todavía su independencia [con respecto a las consideraciones del bien común]» el mundo social moderno no existe todavía[210]. En la Kritik Marx observa que la génesis del mundo moderno se puede datar con precisión, ya que la esfera de lo privado alcanzó por fin su independencia en 1789. «El proceso por el cual los estamentos se transforman en clases sociales, es decir, las distinciones de clase de la sociedad civil quedan reducidas a meras diferencias sociales de la vida privada sin relevancia para la vida política, no concluye», escribe Marx, «hasta la Revolución francesa. Así fue como la vida política y la sociedad civil se separaron»[211].

El segundo elemento de la teoría marxiana del mundo social moderno tiene que ver con la relación que existe entre estas dos esferas recién separadas. Marx sostiene que esta relación dista de ser armoniosa. En la Kritik, considera que se trata de una relación entre «el sistema de los intereses particulares (la familia y la sociedad civil)» y «el sistema de los intereses generales (el Estado)»[212]. Obsérvese que estas dos esferas de la vida social encarnan principios

subyacentes específicos y contradictorios: por una parte, los intereses particulares y, por otra, el bien común de la comunidad. Marx insinúa que estas dos esferas no solo «no tienen nada en común», sino que además son «directamente opuestas»[213]. En resumidas cuentas, la sociedad civil y el Estado moderno no solo son «heterogéneos» (en la medida en que encarnan principios distintos) sino que son además «antitéticos» (en la medida en que esos dos principios específicos abrigan cierta hostilidad mutua)[214]. Por consiguiente, sostiene Marx, surge por primera vez el antagonismo típicamente moderno entre la vida política y la vida civil.

El tercer elemento de la explicación marxiana está relacionado con el carácter de la sociedad civil. Marx considera que se trata de una sociedad «atomista (atomistiche)»[215]. En la Kritik, esta noción de «atomismo» aparece solo en forma de bosquejo. (En la época en que escribió esta obra Marx tenía la intención de analizar la sociedad civil en otro pasaje de su comentario a la Rechtsphilosophie.) Quizá la mejor guía para entender este concepto sea el marcado contraste que Marx establece entre las formas de comunidad características del mundo antiguo y medieval, y el «individualismo (individualismus)» de la sociedad civil moderna. Mientras que en el Estado medieval, por ejemplo, la gente encontraba su motivación en los intereses de su comunidad, en la vida social moderna es el interés particular el que determina «el objetivo final»[216]. De hecho, Marx sostiene que «la sociedad civil del presente es el principio del individualismo llevado a su conclusión lógica»[217]. La consecuencia de este individualismo sin trabas es sin duda dramática. Marx opina que la sociedad civil es incapaz de sostener la dimensión vital del desarrollo humano –constituye una esfera de la vida social que no «sostiene al individuo como miembro de una comunidad, como ser comunitario (Gemeinwesen)»[218]. (Este aspecto comunal de la naturaleza humana se analiza en mayor profundidad en el capítulo IV.) En resumidas cuentas, Marx caracteriza la sociedad civil moderna como una sociedad «atomista» con el fin de subrayar la existencia de un individualismo sin trabas cuyos efectos sobre la dimensión comunal del desarrollo humano son claramente deletéreos.

El cuarto y último elemento tiene que ver con el carácter del Estado. Comparado con los sistemas políticos premodernos, el mundo social moderno originado en Europa es un fenómeno tan especial desde el punto de vista histórico que el joven Marx a veces lo define como el Estado sin calificación. (Esta idea de que el Estado «como tal», o el Estado «propiamente dicho», es un fenómeno exclusivamente moderno es muy conocida[219].) En la Kritik, a Marx la interesa

sobre todo subrayar que el Estado moderno se caracteriza por su carácter «abstracto (abstract)». El carácter «abstracto» del Estado –al igual que el «atomismo» de la sociedad civil–, es una noción esquiva pero fundamental de los primeros escritos. Marx la utiliza en varios sentidos distintos pero nunca la define con precisión. Puede que sea útil distinguir dos de estos sentidos.

Algunas veces, Marx utiliza este concepto como sinónimo de «separado». En este sentido, insiste en que «la abstracción del Estado como tal no se da hasta que surge el mundo moderno, ya que la abstracción de la vida privada no se produce hasta los tiempos modernos. La abstracción del Estado político es un producto moderno»[220]. Marx afirma sencillamente que la unidad premoderna de la vida política y la vida económica termina con la escisión de dos ámbitos separados, el de la sociedad civil y el Estado (cada uno de los cuales se rige por una lógica específica). Según esta acepción, la «abstracción» del Estado es equivalente a la de la sociedad civil –ambas se han separado de la unidad premoderna de lo económico y lo político–. Esta explicación es, por supuesto, una repetición de la primera de las cuatro afirmaciones sobre el carácter específico del mundo social moderno.

Otras veces, sin embargo, Marx utiliza esta noción para identificar una característica del Estado que no comparte con la sociedad civil[221]. Esta acepción adicional es la que más nos interesa, pues es fundamental en el desarrollo del cuarto y último hilo argumental de la explicación marxiana del mundo social moderno. De acuerdo con esta última acepción, el Estado es «abstracto» en un sentido en que la sociedad civil («concreta» y «material») no lo es. En este contexto, «abstracto» parece indicar la lejanía del Estado con respecto a la vida y la influencia de los ciudadanos normales. Marx no siempre utiliza el mismo lenguaje, pero siempre hace hincapié en la naturaleza espiritual del Estado moderno, y establece un contraste entre la «vida real» de la sociedad civil, por ejemplo, y la «lejanía trascendental» o la «existencia trascendental» del Estado[222]. Enumeraremos algunas de las formulaciones más relevantes para nuestro estudio. Marx afirma que la vida política moderna es «la vida etérea», y que el Estado es una «región etérea», y utiliza el motivo recurrente del «paraíso del Estado político»[223]. (En muchos pasajes de los primeros escritos se compara el Estado moderno con el cristianismo. Esta analogía se analiza en mayor profundidad en el capítulo III.) La vida política moderna, a diferencia de la civil, considera el bien común de la comunidad y, por tanto, la dimensión comunal del desarrollo humano individual. Sin embargo, al afirmar que el Estado moderno es «abstracto», Marx parece insinuar que lo considera de un

modo imperfecto («trascendental»).

Teniendo en cuenta que en la Kritik estos dos hilos explicativos que acabamos de describir pasan en gran medida desapercibidos y que se presentan de forma muy rudimentaria, no sería de extrañar que pasáramos por alto lo importantes que son para entender la explicación del Estado moderno del joven Marx. Al afirmar que la sociedad civil es «atomista» y que el Estado moderno es «abstracto», Marx introduce algunas ideas fundamentales que puede que al lector moderno le resulten bastante familiares. Marx bosqueja por primera vez dos dimensiones principales del concepto de alienación en el mundo social moderno.

Este concepto es bastante escurridizo y se analiza de manera más o menos explícita en varios pasajes de este libro. Desde el punto de vista más general, se utiliza para definir cierto tipo de relación disfuncional (por ejemplo, una separación antinatural o un antagonismo) entre dos entidades[224]. En este sentido, la alienación siempre parece implicar la pérdida o la ausencia de algo valioso (según nuestra formulación, la pérdida o la ausencia de la conexión natural o de la armonía entre determinadas entidades)[225].

Por tanto la alienación debe ser entendida como un concepto genérico que puede aplicarse a una amplia variedad de sujetos. Es más, no existen razones de peso para afirmar que existe una conexión sistemática entre las distintas instancias de este concepto ni que dichas instancias dependan de una única explicación subyacente[226]. Tampoco se puede decir que el concepto de alienación se identifique siempre con la misma locución en los primeros escritos de Marx[227]. El vocabulario cultural oficial que se manejaba a principios de la década de 1840 incluía una amplia variedad de palabras que se podían utilizar para expresar esta relación disfuncional entre entidades. «Entfremdung» y «Entäusserung» son solo dos ejemplos de palabras utilizadas para indicar la presencia de la alienación. («Entfremdung» viene de «entfremden» que significa «extrañarse» o «enajenar», y que deriva de «fremd», que significa «ajeno»[228]. «Entäusserung» viene de «entäussern», que significa «exteriorizar» o «hacer externo», y que alude a la idea de «liberar» o «entregar» algo[229].) Había varias locuciones más que Marx y sus contemporáneos utilizaban cotidianamente. (Entre otras, las palabras derivadas de «Trennung», una expresión que hace referencia al divorcio o a la separación, y las procedentes de «Spaltung», que indica una división o una ruptura[230].) En resumidas cuentas, lo importante no es el uso de tal o cual palabra, sino el concepto de alienación al que aluden las distintas expresiones. Esto no significa, por supuesto, que en más

de una ocasión el joven Marx no afirmara que la expresión «alienación» tuviera varios sentidos –o que estableciera distinciones entre la alienación y otros fenómenos relacionados–, sino que tales distinciones no se encontraban condicionadas por el uso constante de un vocabulario técnico característico.

Para explicar esta relación disfuncional a veces se recurre a la distinción entre una variante «subjetiva» y otra «objetiva» del concepto[231]. Se dice que la alienación es subjetiva cuando consiste en la presencia (o la ausencia) de ciertas creencias o sentimientos. A veces, por ejemplo, se dice que los individuos están alienados cuando no se encuentran (negativamente) «a gusto» en el mundo social moderno o cuando se sienten (positivamente) distanciados de ese mundo. (Al emplear la etiqueta «subjetivo» en este caso no se pretende restar importancia a este tipo de alienación[232].) Por el contrario, la alienación objetiva se puede analizar sin aludir a las creencias o a los sentimientos de los individuos. A veces, por ejemplo, se dice que los individuos están alienados cuando no son capaces de desarrollar y desplegar sus capacidades humanas esenciales (independientemente de que vivan esa falta de autorrealización como una pérdida). Está claro que, tal como las hemos descrito, estas dos formas de alienación (la subjetiva y la objetiva) se pueden dar de manera separada o conjunta en las vidas de los individuos particulares.

Al afirmar que la sociedad civil es «atomista» y que el Estado político es «abstracto», el joven Marx identifica dos áreas centrales de la vida social moderna en las que se produce la alienación objetiva. Sostiene que la gente no puede desarrollarse –al menos no plenamente– en un mundo social marcado por estas separaciones inadecuadas entre individuos (en la sociedad civil), y entre individuo y comunidad política (en el Estado moderno). Es como si a Marx le preocupara sobre todo la alienación objetiva. Este interés no parece ser el resultado de la indiferencia hacia los individuos que consideran que sus vidas carecen de significado o que no se sienten satisfechos, sino más bien de la convicción de que esos sentimientos solo existen –al menos a gran escala– en las sociedades marcadas por la alienación objetiva. En resumidas cuentas, parece que el joven Marx da por supuesto que es muy difícil que la alienación subjetiva se propague en un mundo social que favorezca el desarrollo y el despliegue de las capacidades humanas esenciales en lugar de restringirlos (es decir, en una sociedad en la que no se dé la alienación objetiva).

(Evidentemente, en estas observaciones introductorias sobre el concepto de alienación hemos pasado por alto e incluso ignorado algunas cuestiones. La más

importante es la que tiene que ver con los criterios que nos permiten identificar que una separación determinada es «imperfecta». Abordaremos este tema en el capítulo IV.)

Lo que sirve. La perspicacia empírica de Hegel

En la Kritik, además de ofrecer esta interpretación en estado embrionario del mundo social moderno, Marx la compara con la Rechtsphilosophie y la utiliza como punto de referencia para valorar la perspicacia de Hegel. El juicio que emite después de efectuar este ejercicio comparativo es categóricamente positivo. Marx sostiene que en la Rechtsphilosophie Hegel percibe los cuatro elementos centrales de la modernidad –la separación de la vida política y de la vida social, la relación antagónica que mantienen estos dos ámbitos, el atomismo de la vida civil y la naturaleza abstracta del Estado. En resumidas cuentas, afirma que existe una feliz afinidad entre «la teoría de Hegel y la realidad del mundo moderno»[233].

El primer elemento de esta afortunada afinidad es la «separación de la vida real y la vida política»[234]. Marx afirma que Hegel no solo se ha dado cuenta de que la identidad medieval entre la sociedad política y la sociedad civil ha «desaparecido», sino que además «presupone su desaparición»[235]. De hecho, esta separación sin precedentes históricos entre el ámbito civil y el político –una separación que «existe en la realidad»– desempeña un papel fundacional en la explicación hegeliana del Estado racional[236]. Marx afirma que Hegel «basa su explicación en el presupuesto de la separación entre la sociedad civil y del Estado (un fenómeno moderno)»[237].

Este es uno de los mayores atractivos de la Rechtsphilosophie. La separación entre sociedad civil y Estado es sin duda un elemento central de la explicación hegeliana de la emergencia del mundo social moderno. Hegel utiliza el término «sociedad civil (bürgerliche Gesellschaft)» para aludir a un área específica de la vida social y de este modo, según reconocen cada vez más estudiosos, realiza una importante innovación conceptual y rompe radicalmente con la tradición dominante del pensamiento político clásico[238]. Esa tradición, inaugurada por Aristóteles y clausurada por Kant –de la que también han bebido Alberto

Magno, Santo Tomás de Aquino, Melanchton, Bodin, Hobbes, Spinoza y Locke–, establece una identificación entre el Estado (la polis, la civitas) y la sociedad civil (koino¯nia politike¯, societas civilis). La distinción que establece Hegel entre sociedad civil y Estado no solo constituye una innovación conceptual, sino que además señala un cambio histórico fundamental –a saber, la aparición de un ámbito de la vida social en el que, por primera vez, se concede a un tipo específico de individualismo «el derecho a desarrollarse y a expresarse a sí mismo en todas las direcciones»[239]–. Ese ámbito social es la sociedad civil, y Hegel afirma explícitamente que la creación de esta esfera es característica del «mundo moderno»[240]. Este individualismo específico –en virtud del cual se reconoce al individuo como persona privada y como sujeto moral– no se conocía en los Estados de la «Antigüedad clásica» donde «todavía no se había liberado»[241]. De hecho, según Hegel, la incapacidad del mundo antiguo para enfrentarse con las formas nacientes de individualismo moderno –presentes, por ejemplo, en la conciencia moral de Sócrates (que se niega, como exige la cultura ética griega, a identificarse de modo irreflexivo con las normas éticas y que, por tanto, ataca esa cultura)– es la razón principal de su declive[242]. Sin embargo, Hegel sostiene que la provisión institucionalizada, sobre todo en la sociedad civil, de la libertad necesaria para que florezca el individualismo es lo que confiere a los Estados modernos su «inmensa fuerza y profundidad»[243].

El segundo elemento de la feliz afinidad que existe entre la Rechtsphilosophie de Hegel y el mundo social moderno es la relación antagónica que mantienen estos dos ámbitos recién separados. Marx sostiene que Hegel reconoce en su obra la existencia de un conflicto típicamente moderno entre la vida civil y la vida política. Ese reconocimiento se encuentra implícito, por ejemplo, en la afirmación hegeliana de que las distinciones de clase de la sociedad civil no son políticas. Hegel presupone que la vida civil y la vida política se rigen por principios distintos, con lo cual se pone de manifiesto que, en general, «la vida social y la vida política son heterogéneas e incluso antitéticas»[244]. Esta misma sensibilidad al «conflicto entre Estado y sociedad civil» se percibe todavía con mayor claridad en los contrastes que establece Hegel entre «los intereses y las necesidades particulares de la sociedad civil» y «el interés absolutamente universal del Estado». A juicio de Marx, Hegel presta atención «en todo momento» a «los conflictos entre Estado y sociedad civil»[245]. Partiendo de estos presupuestos, Marx plantea una observación más general sobre la perspicacia empírica de Hegel. Su «profundidad», afirma, se pone de manifiesto sobre todo en su sensibilidad a la «naturaleza antagónica» de las relaciones sociales[246].

El joven Marx sabe que para Hegel lo que distingue a la sociedad civil del Estado no es la separación institucional. A fin de cuentas, en la Philosophie des Rechts, el «Estado externo» se extiende a la sociedad civil; el poder judicial y el poder «policial», por ejemplo, forman parte de la «bürgerliche Gesellschaft». (Nótese que bajo la categoría de «policía» (Polizei) Hegel incluye una variedad de actividades mucho más amplia que la que podría suponer el lector actual: entre ellas se incluyen la provisión de ciertos servicios públicos, la regulación del comercio y la administración de la salud[247].) Lo que diferencia en realidad a estas dos esferas es su «Bestimmungen», es decir, su finalidad o su fundamento implícitos –lo que Marx denomina «sus temperamentos opuestos»[248]–. La vocación de la sociedad civil es permitir que el individualismo específico de la modernidad «se desarrolle y se exprese en todas las direcciones»[249].

Por el contrario, la vocación del Estado es favorecer el bien común de la comunidad en su totalidad, un bien que según Hegel se diferencia cualitativamente de los intereses particulares de sus miembros (se diferencia cualitativamente incluso de los intereses particulares que los individuos pueden tener en común). De hecho, Hegel censura explícitamente a aquellos autores que consideran que la finalidad del Estado se limita a «garantizar la seguridad y la protección de la propiedad y la libertad personal, el interés de los individuos (der Einzelnen) como tales»[250]. (Hegel dirige esta crítica contra la tradición del contrato social y quizá en especial contra las aportaciones de Fichte a esta tradición.) Según Hegel estos autores han cometido el grave error de confundir el Estado con la sociedad civil. De este modo, Marx concluye que Hegel es plenamente consciente de que la relación que mantienen el Estado y la sociedad civil es antagónica, una relación entre «dos antítesis fijas, dos ámbitos auténticamente diferentes»[251].

El tercer elemento de la feliz afinidad que existe entre la Rechtsphilosophie de Hegel y el mundo social moderno es el carácter «atomista» de la sociedad civil. Marx le reconoce a Hegel el mérito de haber detectado el individualismo desenfrenado de la sociedad civil moderna. En su análisis del papel que desempeña el ejecutivo, por ejemplo, Hegel define explícitamente la sociedad civil como un «campo de conflicto (Kampfplatz) en el que los intereses de cada individuo se enfrentan con los del resto»[252]. A Marx, este retrato de la sociedad civil en cuanto «bellum omnium contra omnes» le parece «extraordinario»[253]. (Algunos estudiosos actuales de Hegel están de acuerdo con Marx en que, en este punto, el lenguaje de la Rechtsphilosophie alude a la descripción del estado de naturaleza que ofrece Hobbes en el Leviatán[254].)

Esta interpretación de las observaciones de Hegel, si bien no hace justicia al análisis hegeliano de la sociedad civil en toda su dimensión, tiene cierto fundamento textual. Para Hegel, el individualismo específico de la modernidad que se desarrolla en la sociedad civil presenta tres dimensiones principales: los individuos modernos se dan cuenta de que tienen intereses particulares (diferentes tanto de los intereses particulares de los otros como del bien común de la comunidad)[255]; además, son «personas» que poseen derechos individuales, a la propiedad entre otros[256]; y son «sujetos», fuentes independientes de evaluación moral que obtienen valor y capacidad de comprensión al actuar de tal modo que su conciencia personal, sus propósitos y su forma de pensar quede reflejada[257]. Se puede decir que el joven Marx se centra únicamente en el primero de estos puntos (en detrimento de los otros dos), y que presupone que los intereses particulares son demasiado egoístas y dominan las motivaciones. Puede que esta interpretación de Hegel roce la parcialidad, pero no cabe duda de que en la Philosophie des Rechts se pueden encontrar algunos pasajes que la confirman. En cierto pasaje, por ejemplo, Hegel afirma que la sociedad civil es un ámbito en el que «cada individuo es su propio fin, y el resto de la gente no significa nada para él»[258].

El cuarto elemento de la feliz afinidad que existe entre la Rechtsphilosophie y el mundo social moderno es la naturaleza «abstracta» del Estado. Se dice que Hegel no solo reconoce que existe una separación entre el Estado y la sociedad civil, sino que además es consciente de la naturaleza alejada y espiritual del Estado. A primera vista, esta afirmación parece inverosímil. A fin de cuentas, Hegel no solo insiste en que el mundo social moderno forma un todo orgánico, sino que además le concede un gran valor a la ciudadanía. No obstante, Marx detecta la existencia de un paralelismo significativo entre la Rechtsphilosophie de Hegel y el abstracto Estado moderno: en ambos casos, «las decisiones que afectan a las cuestiones de interés universal» se pueden tomar «sin que la gente se interese realmente por ellas»[259].

Quizá entendamos mejor a Marx si observamos que en realidad establece dos afirmaciones relacionadas con la afinidad entre el Estado hegeliano (o racional) y su equivalente moderno. En primer lugar, afirma que en el Estado hegeliano los individuos –a diferencia de los funcionarios o del monarca– desempeñan un papel limitado en la determinación de las consecuencias políticas[260]. De hecho, este es uno de los rasgos claves que se supone que diferencia a la ciudadanía moderna de la antigua. «En nuestros Estados modernos», insiste Hegel, «los ciudadanos participan de forma limitada en el negocio universal del

Estado»[261]. La participación política se limita a pagar impuestos, a involucrarse en los debates públicos y, (de forma restringida) a votar (para elegir a los representantes que serán enviados a una asamblea estatal que ejerce una influencia limitada sobre la legislación). Para Marx es evidente que esta misma sospecha con respecto a la autenticidad del autogobierno se cierne sobre la organización institucional del Estado moderno. (Esta afirmación se analiza en mayor detalle en el capítulo III.) En resumidas cuentas, tanto el Estado hegeliano como el moderno se caracterizan por la falta de entusiasmo por la participación en la vida política. Además, en ambos modelos estatales los sujetos normales y corrientes que desempeñan un papel tan restringido, desarrollan su vida cotidiana en la sociedad civil, es decir, en un ámbito de la vida dominado por un individualismo antitético con respecto al interés por el bien común. Por consiguiente, lo más probable es que la (restringida) participación política esté marcada por intereses demasiado particulares.

Parece que cuando Marx afirma que en estos dos modelos estatales las decisiones sobre los asuntos comunes se toman «sin que el pueblo interfiera», estuviera pensando en dos ideas diferentes[262]. Tanto los ciudadanos del Estado hegeliano como los modernos, además de tener escasas oportunidades de participación, cuando las tienen actúan como individuos motivados por intereses particulares (no como miembros de una comunidad interesada por el bien común). En esta afirmación, las ideas de Rousseau resuenan con toda su fuerza. Se podría decir que, según el joven Marx, los ciudadanos de estos dos modelos de Estado participan de la vida política como miembros de una «multitud» (no como parte del «pueblo»)[263].

Esta explicación de las afinidades que existen entre el Estado racional de Hegel y el mundo social moderno es tan extensa y controvertida que me limitaré únicamente a hacer dos observaciones.

En primer lugar, Marx ofrece una explicación muy generosa de la perspicacia empírica de Hegel. Sostiene que en la Rechtsphilosophie Hegel identifica correctamente la separación entre la vida política y civil, la relación antagónica que se establece entre estas dos esferas, el atomismo de la sociedad civil y la naturaleza abstracta del Estado. Por consiguiente, el joven Marx insiste en que hay que reconocerle a Hegel el mérito de haber sabido entender la estructura básica del mundo social moderno y las dos formas de alienación más importantes que lo desfiguran. Según Marx, esta visión empírica constituye un hallazgo intelectual considerable.

Por otra parte, la explicación de Marx muestra ciertas afinidades con la visión que tenía el propio Hegel de su proyecto. Hegel sostenía que en términos generales el Estado que bosqueja en su Philosophie des Rechts se corresponde con lo que denominaba «los Estados más avanzados de nuestros tiempos»[264]. La amplitud de esta correspondencia es sin duda considerable. No existen pruebas que demuestren que Hegel considerara que su Philosophie des Rechts era el reflejo exacto de la organización política y social de cualquier Estado de su época en particular. Se puede decir que el joven Marx estaba de acuerdo con Hegel en que la filosofía alemana era «su propia época expresada en forma de pensamiento»[265].

El fracaso de la mediación hegeliana

El joven Marx afirma que hay que reconocerle a Hegel el mérito de haber comprendido cuál es la estructura del mundo social moderno y de haber detectado las dos formas fundamentales de alienación que lo desfiguran. Acabo de señalar que se trata de un veredicto generoso que comparte cierta afinidad con la propia visión que tenía Hegel de su proyecto tal como lo describe en su Philosophie des Rechts. De estas dos afirmaciones, es la segunda la que parece menos verosímil. En general, el idealismo especulativo se jacta de resolver las separaciones antinaturales y de reconciliar los opuestos antagónicos. Es más, en este caso particular, se suele considerar que, a través de su explicación del Estado moderno o racional, Hegel pretendía solucionar –no solo diagnosticar– el problema de la alienación. De hecho, da la sensación de que el propósito del Estado hegeliano es trascender las dos dimensiones de la alienación moderna que identifica Marx: las corporaciones, por ejemplo, mitigan el atomismo de la sociedad civil, y la asamblea estatal intenta salvar la escisión que existe entre la sociedad civil y la sociedad política. En resumidas cuentas, se puede considerar que la afinidad que se afirma que existe entre la valoración que ofrece Marx de la visión empírica hegeliana y la que tenía el propio Hegel de su proyecto, subestima hasta qué punto la Rechtsphilosophie fue concebida como una defensa de las instituciones sociales y políticas de la modernidad.

No hay motivo alguno para negar que este fuera el objetivo de la explicación hegeliana. Sería justo y útil interpretar que el proyecto de Hegel fue concebido

con la intención de defender el mundo social moderno en lugar de criticarlo. La cuestión es determinar si el joven Marx era consciente de que Hegel tenía esa ambición y, si lo era, hasta qué punto.

Puede que la distinción entre la alienación subjetiva y objetiva nos resulte útil para entender en qué consistía exactamente la defensa del mundo social moderno de Hegel[266]. Hegel sostiene que existen condiciones objetivas y subjetivas para superar la alienación. Es decir, que la alienación dejará de existir cuando el mundo social favorezca (objetivamente) la autorrealización de los individuos, y los individuos comprendan (subjetivamente) que esto ha sucedido efectivamente. Por desgracia, esta no es la situación en la que se encontraba el público al que iba dirigida la Philosophie des Rechts. Si adoptamos la terminología que propone un estudioso actual de la obra de Hegel, se podría decir que el filósofo y sus contemporáneos se encontraban en una situación de «alienación subjetiva pura»[267]. En este tipo de situación la ausencia de alienación objetiva se combina con la presencia de la subjetiva. La alienación objetiva se encuentra ausente porque se considera que las principales instituciones del Estado racional moderno –la familia, la sociedad civil y el Estado político– favorecen la actualización de los individuos como tales y como miembros de la comunidad. La alienación subjetiva se encuentra presente bien porque los individuos no se sienten a gusto en el mundo social moderno (a pesar de que ese mundo favorece su autorrealización), o bien porque se sienten alejados de ese mundo (a pesar de que objetivamente esta situación no es real). Por consiguiente, la finalidad de los esfuerzos críticos de Hegel no es intentar reformar las instituciones fundamentales del mundo social moderno, sino cambiar la percepción que los miembros de la sociedad tienen de él (o, por lo menos, la percepción de los que reflexionan filosóficamente)[268].

Esta explicación de la ambición de Hegel –en virtud de la cual la Rechtsphilosophie se presenta como una defensa del mundo social moderno– es compatible con la valoración que ofrece Marx en su Kritik. Marx está de acuerdo con Hegel en que se requieren ciertas condiciones sociales para superar la alienación objetiva, a saber, las que favorezcan que las personas se actualicen como individuos y como miembros de la comunidad. (Lo más probable, por supuesto, es que la explicación de esas condiciones y de la actualización que ofrezca Marx difiera de la de Hegel.) Lo que niega Marx es que esas condiciones se den en el mundo moderno y que, por tanto, las personas puedan actualizarse como individuos y como miembros de la comunidad. El joven Marx no niega que esta sea la ambición de Hegel. Lo que rechaza es que Hegel confunda su

ambición con la realidad.

Esta negación de la superación de la alienación objetiva en el mundo moderno es muy interesante. Hegel sostiene que, para que los individuos puedan actualizarse como miembros de la comunidad, el Estado moderno o racional debe preocuparse por el bien común y facilitarle la vida al citoyen. Como he demostrado antes, el joven Marx niega que el Estado permita la realización del individuo en ese sentido. De hecho, Marx afirma que las formas restringidas de participación política, junto con el individualismo de la sociedad civil, imposibilitan la actualización de los individuos como miembros de la comunidad (o lo posibilita únicamente de un modo defectuoso e imperfecto). Por consiguiente, Marx no está de acuerdo en que los contemporáneos de Hegel se enfrenten a una situación de «alienación subjetiva pura». El joven Marx no es culpable, en otras palabras, de no entender las ideas de Hegel, sino de no compartirlas.

Quizá el desacuerdo sea incluso más profundo de lo que parece. Marx no solo niega que la alienación objetiva haya sido superada en el mundo social moderno, sino que además sospecha de la categoría de alienación subjetiva pura. Anteriormente veíamos que la preocupación del joven Marx por la alienación objetiva no era el resultado de una falta de simpatía hacia los individuos que experimentan la alienación subjetiva, sino que era más bien un reflejo de su convicción de que la alienación subjetiva solo arraigaba en las sociedades marcadas por la alienación objetiva. Aunque Marx no niega el concepto de «alienación subjetiva pura», considera que es muy difícil que se dé. Puede que este escepticismo condicione su respuesta al diagnóstico hegeliano de la situación contemporánea. Para Hegel, en el mundo social moderno la alienación subjetiva está muy extendida mientras que la objetiva se encuentra ausente. Marx es mucho menos optimista. Para él, el hecho de que la alienación subjetiva esté tan extendida indica que la objetiva no ha sido vencida todavía.

En la Kritik, la intención de Marx no es ofrecer un resumen general de las ideas de Hegel, sino aislar los hilos explicativos que demuestran la perspicacia empírica de su maestro. Cuando Marx explica los esfuerzos que realiza el Estado racional para superar la alienación objetiva, afirma que Hegel se muestra muy clarividente en su visión de las indecorosas escisiones de la modernidad. Es en estos diagnósticos preliminares más que en las conclusiones posteriores donde sale a la luz la auténtica perspicacia hegeliana. Marx reconoce, por ejemplo, que Hegel «espera poder sanar la escisión que existe entre “la vida civil y la vida

política”», pero, para Marx, el logro intelectual de Hegel consiste en haber reconocido implícitamente esta relación antagónica (la «escisión (Trennung)» típicamente moderna que existe entre la vida social y la política), no en intentar resolverla[269].

El análisis marxiano del papel que desempeña la asamblea estatal tal como se describe en la Philosophie des Rechts ilustra esta afirmación. Marx no muestra un interés serio por los detalles institucionales de la explicación hegeliana. No se fija, por ejemplo, en la estructura bicameral o en la adopción de la representación corporativa. Lo que le interesa es que Hegel afirme que su «vocación (Bestimmung)» es actuar como un «órgano mediador»[270]. El concepto de «mediación (Vermittlung)» es muy importante en la obra de Hegel, y se utiliza en distintos contextos para indicar que dos seres divergentes han alcanzado la unión. En este caso, la separación que hay que superar es la de la sociedad civil y la sociedad política, la de los individuos y el bien común.

Con el fin de salvar esta escisión entre la vida civil y la vida política, Hegel afirma que la asamblea estatal «debería representar en igual medida el sentido y la disposición del Estado y del gobierno, y los intereses de los círculos e individuos (Einzelnen) particulares»[271]. Marx se apoya en esta descripción para afirmar que el intento de mediación de Hegel es insuficiente. Una cosa es, sostiene Marx, decir que el temperamento de dos ámbitos distintos se puede reunir en una única institución, y otra muy distinta demostrar que de este modo dichos ámbitos se reconcilian. Hegel no nos da razones para pensar que la asamblea estatal haga otra cosa que reproducir internamente la contradicción general entre la vida civil y la vida política. «Lejos de realizar una reflexión», señala Marx, la asamblea estatal «es la encarnación de la contradicción (Widerspruch)»[272]. Estamos por tanto ante la misma «antinomia irresuelta (ungelöste Antinomie)» con la que habíamos empezado[273]. La asamblea estatal, en su papel de institución mediadora, es simplemente «la espada de madera (das hölzerne Eisen), la antítesis disimulada (der vertuschte Gegensatz) entre lo particular y lo universal»[274].

Marx subraya que no nos enfrentamos a un error contingente, sino que se trata más bien de una consecuencia «del análisis del propio Hegel»[275]. Después de identificar acertadamente que la sociedad civil y la sociedad política son «extremos reales», a Hegel no le resulta fácil reconciliar sus temperamentos opuestos[276]. Este concepto de «extremo real» es muy importante. A diferencia de la esencia singular en un «estado de diferenciación» cuyos extremos se

necesitan y se complementan mutuamente (por ejemplo, el polo norte y el polo sur, o el género masculino y el femenino), los «extremos reales» forman auténticos contrarios con naturalezas «totalmente opuestas» (por ejemplo, el polo y el no polo, o lo humano y lo no humano). Según Marx, los extremos reales «no tienen nada en común, no se necesitan, no se complementan. El uno no lleva en su seno ningún anhelo, ninguna necesidad y ninguna anticipación del otro»[277]. Por consiguiente, la relación de antipatía que mantienen no es fácil de superar. (En esta afirmación resuena el ataque que Friedrich Trendelenburg dirigió contra la «lógica dialéctica» de Hegel en su obra Logische Untersuchungen, publicada en 1840. No se sabe con seguridad si Marx había leído esta obra, pero sí que estaba familiarizado con los comentarios sobre Aristóteles que escribió este mismo autor[278].)

En un principio, Hegel afirma que la asamblea «es apolítica», que no se preocupa por el bien común. Sin embargo, si quiere desempeñar un papel mediador, necesita ser política, representar esas preocupaciones[279]. Como señala Marx, siempre se pueden «conectar» los objetos más heterogéneos, pero en este caso no nos encontramos ante una transición gradual, sino ante «una auténtica transustanciación» de la sociedad civil en sociedad política, del burgués en ciudadano, que no llega a explicarse de modo satisfactorio[280]. Según Marx, Hegel confunde el intento de hacer creer que no existe un abismo entre la vida social y la vida política, entre el burgués y el ciudadano, con «el propio acto de saltar por encima de este abismo»[281]. La ambigua explicación de la asamblea que ofrece Hegel parece encontrarse a medio camino entre dos alternativas poco convincentes: o bien la asamblea de la sociedad civil es política (en cuyo caso no habría necesidad de mediación, puesto que la vida social y la vida política se regirían por los mismos principios compartidos), o la asamblea de la sociedad civil no es política (en cuyo caso, aunque sí existiría necesidad de mediación, la asamblea no sería la institución más indicada para desempeñar ese papel mediador, ya que –según el propio Hegel– para ejercer esa función hay que representar tanto las preocupaciones comunes como las particulares)[282].

En resumidas cuentas, Marx considera que en el análisis hegeliano de la asamblea estatal se encuentra implícito su interés por salvar la escisión típicamente moderna entre la sociedad civil y la sociedad política, pero que, sin embargo, fracasa en su intento. En un pasaje clave de la Philosophie des Rechts, Hegel reconoce que la separación entre el Estado y la sociedad civil no se puede salvar sin contar con el papel mediador de la asamblea estatal, ya que de lo contrario la vida política quedaría «suspendida en el aire, por así decir»[283].

Después de analizar en detalle la teoría de Hegel, Marx afirma que esta es precisamente la consecuencia, tanto en la obra de su maestro como en el mundo real, del fracaso en la resolución de la antítesis de estas dos entidades divergentes.

Para Marx, el estudio hegeliano de la asamblea estatal es una instancia de una pauta más general. La inteligencia de Hegel se refleja en el hecho de que se diera cuenta desde el principio de que «la separación entre el Estado y la sociedad civil es una contradicción»; el error subsiguiente es haber confundido «una solución aparente» con una «real»[284]. En términos más generales, Marx considera que Hegel es más perspicaz a la hora de detectar «lo extraño (Befremdliche)» de las situaciones que a la hora de eliminar «el enajenamiento (Entfremdung)» que contienen[285]. En resumidas cuentas, el hallazgo de Hegel es haber identificado el atomismo y la abstracción de la vida social moderna, no la solución que plantea.

Por tanto, no parece que haya motivos para afirmar que Marx no comprendiera cuál era la naturaleza del proyecto de Hegel. El comentario marxiano de la Rechtsphilosophie no es una interpretación errónea de las ambiciones de Hegel, sino una valoración crítica del cumplimiento de esos objetivos. Marx reconoce que Hegel se propone superar la separación moderna entre los individuos, y entre estos y el Estado; sin embargo, considera que, en última instancia, Hegel fracasa en su intento. Por consiguiente, los logros de Hegel se limitan a saber diagnosticar, sin curarlas, las principales formas de alienación que desfiguran el mundo social moderno.

Hasta ahora he ido trazando el paralelismo que existe entre la explicación marxiana de la visión empírica hegeliana y lo que pensaba el propio Hegel de su proyecto –subrayando, sobre todo, la coincidencia general, identificada tanto por Marx como por Hegel, que se produce entre el Estado racional tal como se describe en la Philosophie des Rechts y «los Estados más avanzados de nuestra época»[286]. (En un principio, puede parecer que se trata de una afirmación sorprendente, pero he intentado demostrar que se puede explicar de tal modo que resulte plausible. Terminaré este apartado analizando otro paralelismo que también puede parecer sorprendente y que contribuirá a ilustrar la interpretación del proyecto hegeliano que plantea Marx.

Como es sabido, en el prefacio a la Philosophie des Rechts, Hegel insiste en que la filosofía es «su propia época expresada en pensamientos»[287]. A

continuación Hegel aclara que la filosofía desempeña un papel descriptivo, no prescriptivo; el papel de la filosofía no es enseñar al mundo cómo «debería ser» el Estado, sino más bien «expresar lo que es»[288]. Se puede decir que el joven Marx se tomó muy en serio esta sugerencia, pero me apresuro a añadir que no interpretó que fuera un consejo relacionado con el papel de la filosofía en cuanto tal –que era el sentido que Hegel quería darle–, sino una afirmación que ilustraba a la perfección el enfoque hegeliano.

Hegel ilustra este aforismo general acerca de la filosofía y del mundo con un breve análisis de la República de Platón. Como ejemplo, parece un poco inverosímil, sobre todo si se tiene en cuenta que casi todos los estudiosos de su obra están de acuerdo, desde hace mucho tiempo, en que Platón es el paradigma del teórico «utópico», un autor que apenas muestra interés por la realidad histórica[289]. Hegel señala que para los contemporáneos de Platón la República era «el ejemplo proverbial del ideal vacío», la construcción filosófica de un «mundo más allá» que no estaba relacionado con la realidad[290]. De hecho, puede que Hegel se sintiera atraído por este ejemplo precisamente porque era el caso más difícil para aplicarle el aforismo que acababa de acuñar.

Hegel rechaza la imagen tradicional de especulador utópico que se le suele atribuir a Platón, y afirma que la República se entiende mejor si se considera como un ejercicio descriptivo (no prescriptivo) que refleja los valores y las instituciones esenciales de la sociedad griega. Lo que en un principio podría parecer un ideal vacío es, si se analiza con mayor detalle, «la encarnación de la naturaleza de la eticidad (Sittlichkeit) griega»[291]. (La Sittlichkeit es una noción clave en la filosofía política de Hegel. En términos generales, se puede decir que son las normas éticas representadas en la estructura básica y en las costumbres de una sociedad.) Se trata de una afirmación sorprendente. Es difícil asimilar que todas las diferencias obvias que existen entre la ciudad-estado antigua y el tipo de sistema político que se describe en la República son superfluas. Dicho esto, el razonamiento de Hegel merece un estudio más detallado.

Según Hegel, la eticidad griega se caracteriza por la existencia de una armonía directa e irreflexiva entre el individuo y la sociedad. En un momento determinado esa armonía se ve amenazada por ciertas formas de libertad subjetiva –representadas por la conciencia moral de Sócrates– que surgen en el mundo antiguo. Como la Sittlichkeit antigua no contempla la libertad subjetiva, esta última se manifiesta como «un elemento hostil, como la corrupción del

orden social»[292]. Hegel sostiene que la finalidad de las innovaciones políticas que Platón plantea en la República era desterrar la libertad subjetiva; al menos, ese es el fundamento que a juicio de Hegel subyace a las distintas prohibiciones relacionadas con la propiedad, la familia y la libertad ocupacional que defiende Platón[293].

Muchas de las observaciones de Hegel sobre la República parecen extravagantes y equivocadas. Afirma, por ejemplo, que ningún miembro del sistema político que propone Platón puede acceder a la propiedad privada, pertenecer a una familia o elegir la profesión a la que se quiere dedicar (cuando, en realidad, estas prohibiciones afectan solo a los gobernantes)[294]. Sin embargo, lo que más nos interesa a nosotros es la valoración general hegeliana de los logros de Platón. Lo más importante es que Hegel sostiene que Platón conoce los rasgos esenciales de la Grecia antigua y es capaz de captar cuál será la fuerza corrosiva (la libertad subjetiva) que la destruirá. Las recomendaciones institucionales que enumera Platón en la República han sido diseñadas precisamente para combatir esa fuerza. Por supuesto, no hay ninguna posibilidad de que surtan efecto. Hegel insiste en que la libertad subjetiva era «un principio muy profundo», invencible, que no tenía cabida en el mundo antiguo[295]. Sin embargo, a pesar de la futilidad de sus recetas, hay que reconocerle a Platón el mérito de conocer el mundo social antiguo y de prever cuáles serán las fuerzas que en última instancia socavarán sus cimientos.

Quizá resulte clarificador leer en paralelo los comentarios marxianos sobre la Philosophie des Rechts y la valoración hegeliana de la República de Platón. La intención de Marx no es afirmar que todos los rasgos concretos del Estado racional (la representación corporativa, por ejemplo) se encuentran presentes en la América o en la Francia contemporáneas (Hegel tampoco pensaba que los gobernantes atenienses respetaban el severo régimen educativo de Platón). Lo que sostiene Marx es que las propuestas institucionales que plantea Hegel revelan un profundo conocimiento de la estructura esencial del mundo social moderno y de las fuerzas que lo amenazan. Por consiguiente, se puede decir que la Rechtsphilosophie, al igual que la República, encarna el dictum hegeliano de que la filosofía es «su propia época expresada en pensamientos»[296]. Por supuesto que Marx no creía que, en caso de aplicarse, las propuestas institucionales de Hegel acabarían con –o por lo menos contendrían– las fuerzas destructivas –el individualismo ilimitado de la sociedad civil, entre otras– que había desencadenado la modernidad. Con todo, esas propuestas confirmaban la perspicacia de Hegel a la hora de diagnosticar, aunque no de curar, las

principales formas de alienación que desfiguraban el mundo social moderno. De este modo, aunque el joven Marx era consciente de que el objetivo último de la Philosophie des Rechts era defender el mundo social moderno, consideraba que el auténtico legado de Hegel era su crítica a ese sistema.

La dudosa relevancia de la Kritik

Desde que fue descubierta y publicada por David Ryazanov, la Kritik ha recibido una acogida crítica desigual[297]. Algunos estudiosos consideran, de acuerdo con Ryazanov, que se trata de un texto esclarecedor que arroja algo de luz sobre algunos aspectos del pensamiento político del joven Marx y sobre su relación con Hegel[298]. (Huelga decir que esta es la postura que defiendo y que intento justificar en esta obra.) Sin embargo, esta valoración positiva sigue siendo minoritaria. Algunos de los estudiosos más conocidos de los primeros escritos del joven Marx pasan por alto esta obra o incluso la ignoran deliberadamente. Se aduce en su contra, por ejemplo, que posee «una relevancia doctrinal muy limitada» y que «solo tiene interés para los biógrafos de Marx y para los historiadores del hegelianismo»[299]. Esta obstinación crítica me parece llamativa y digna de atención. A fin de cuentas, sean cuales sean sus méritos, la Kritik no deja de ser el estudio más extenso que llevó a cabo el joven Marx del autor que se considera universalmente que ejerció una mayor influencia intelectual sobre él. Teniendo en cuenta estas circunstancias, creo que merece la pena analizar en mayor profundidad el origen y la naturaleza de esta reticencia crítica.

Entre los distintos rasgos que definen esta postura hay uno que destaca de manera especial. Algunos estudiosos que podríamos definir como entusiastas hegelianos del joven Marx, parecen especialmente insensibles a los encantos de este texto en particular. El origen de esta reticencia no es fácil de localizar. Uno de los representantes más destacados de esta corriente piensa que la Kritik no tiene interés en la medida en que constituye un análisis «parcial» que, a la luz de la valoración positiva de Hegel que posteriormente nos brinda Marx en los Manuskripte, habría que considerar «superflua»[300]. Algunos estudiosos posteriores se han hecho eco de estas dos afirmaciones –a saber, que la Kritik es una obra en cierto sentido limitada y que, después de la alabanza de la obra de

Hegel que supone la aparición de los Manuskripte, resulta redundante– y las han desarrollado. Así, el autor de un estudio «extraordinariamente complejo» sobre la relación que existe entre Marx y Hegel sostiene que la limitación de la Kritik estriba en que es una obra «feuerbachiana hasta la médula», y que es superflua porque después del encaprichamiento transitorio con Feuerbach que le animó a «alejarse» de Hegel, «regresó a él» en los Manuskripte[301]. En este último texto no solo descubriríamos el auténtico lugar de nacimiento del marxismo, sino también una revaluación de los méritos de Hegel[302].

A mi juicio, esta teoría plantea varias dudas. La trama argumental que proponen los entusiastas hegelianos del joven Marx –la del pretendiente indecoroso (Feuerbach) que se interpone entre los dos amantes pero que al final sucumbe ante la fuerza del amor verdadero (el Marx y Hegel)– es conocida y atractiva, pero si se analiza detalladamente no resulta del todo convincente. Se pueden destacar tres características de este dudoso romance que requieren un análisis más profundo: la afirmación de que la Kritik es un texto «feuerbachiano», la valoración totalmente negativa de la influencia de Feuerbach y el abismo teórico que se supone que existe entre la Kritik y otras obras del joven Marx (los Manuskripte, sobre todo).

Se supone que al decir que la Kritik es un texto «feuerbachiano» (la primera característica de esta interpretación) lo que se pretende es subrayar que la influencia predominante en esta obra es la de Feuerbach. Aunque, en mi opinión, semejante caracterización carece de exactitud y de utilidad, las dudas que plantearé a continuación solo afectan a los argumentos que se suelen utilizar para defenderla. El uso de esta etiqueta («feuerbachiano») se suele justificar en dos etapas: en primer lugar, el argumento de la Kritik se reduce al llamado «criticismo transformativo» (una teoría en virtud de la cual se acusa a Hegel de invertir el orden correcto de sujeto y predicado); y en segundo lugar, esa noción de «criticismo transformativo» reduce la filosofía de Feuerbach a esa teoría[303]. Ambos pasos son criticables. Es evidente que Marx incorpora la noción de «criticismo transformativo» a su caracterización y a su crítica de Hegel; es decir, se hace eco de la insistencia de Feuerbach en que la especulación (como el cristianismo) ha invertido la correcta relación entre sujeto y predicado. Sin embargo, no es ni mucho menos evidente que este sea el único tema que se aborda en la Kritik. Como he intentado demostrar anteriormente, la Kritik contiene otros elementos adicionales e independientes. Marx no solo dirige otras críticas a la visión metafísica de Hegel (critica su carácter acósmico), sino que además interpreta la visión empírica de Hegel y señala algunas

limitaciones de su filosofía política. No es correcto ni útil subsumir estos hilos explicativos adicionales bajo la noción de «criticismo transformativo». El segundo movimiento interpretativo –afirmar que la filosofía de Feuerbach se limita al criticismo transformativo– también resulta problemático. Identificar a Feuerbach con esta noción supone ignorar la historia filosófica de este motivo crítico concreto (de la inversión de la correcta relación entre sujeto y predicado)[304]. La obra del estudioso italiano Galvano della Volpe es una guía muy útil para analizar este extremo. Della Volpe sostiene que la crítica «metodológica» que dirige el joven Marx a la inversión especulativa se puede representar a través de la enumeración de una serie de argumentos filosóficos que utilizaron varios pensadores antes que él. Della Volpe ha encontrado afinidades pertinentes con la crítica aristotélica a la diairesis platónica, con la crítica a la escolástica de Galileo (sobre todo con su respuesta a Christoph Scheiner y al interlocutor conocido como «Simplicio»), y con la crítica (incompleta) de Kant a Leibniz[305]. En su obra, Della Volpe se limita a estudiar esta afinidad intelectual, no entra a juzgar el capítulo de las influencias intelectuales. Sin embargo, se sabe que Marx conocía algunas de estas obras. Es evidente que, teniendo en cuenta el tema de su tesis doctoral (un estudio sobre las diferencias que existen entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro) estaba familiarizado, por ejemplo, con la crítica aristotélica a la metafísica de Platón[306].

La valoración negativa de la influencia de Feuerbach (el segundo rasgo de la teoría de los entusiastas hegelianos del joven Marx) también merece algún comentario. Parece ser que para los estudiosos enmarcados en esta corriente intelectual, el adjetivo «feuerbachiano» no solo posee una función descriptiva (la de indicar cierta influencia intelectual) sino que además tiene connotaciones peyorativas en la medida en que designa cierta debilidad intelectual. La Kritik es una obra limitada porque es «feuerbachiana». Una vez más, no me centraré en la afirmación en sí –que Feuerbach ejerció una influencia negativa sobre Marx– sino en los argumentos que se suelen utilizar para defender esta tesis. Podría parecer que doy por supuesto el carácter maligno de la influencia de Feuerbach sin ofrecer más explicaciones. (En la actualidad, la figura de Feuerbach está muy desprestigiada; según los entusiastas hegelianos del joven Marx su obra no tiene ningún interés.) Siempre que se defiende con claridad esta afirmación se suele apelar al hecho de que Marx criticara posteriormente los escritos de Feuerbach[307]. (Hacia finales de 1845, instigado por la polémica antifeuerbachiana que suscitó Max Stirner en Der Einzige und sein Eigentum, Marx sometió a revisión sus propias opiniones acerca de la obra de Feuerbach.)

Sin embargo, la mera existencia de una crítica posterior al autor que se supone que ejerció una profunda influencia sobre la Kritik no tiene por qué ensombrecer la categoría intelectual de esta obra. Antes de juzgar que Feuerbach ejerció una influencia negativa habría que establecer la validez de las objeciones posteriores a la obra de Feuerbach y hasta qué punto son importantes a la hora de juzgar la Kritik. Podría darse el caso de que la Kritik estuviera influida por la crítica negativa de la filosofía especulativa que defiende Feuerbach, y que, sin embargo, las objeciones posteriores que planteaba Marx se centraran en gran medida en (algunos rasgos de) el proyecto positivo de Feuerbach, en la llamada «nueva filosofía» o «sensacionalismo». De este modo, aunque las críticas de Marx a Feuerbach estuvieran justificadas (algo que vuelvo a recordar que habría que demostrar), no tendrían por qué cuestionar a los elementos principales de la Kritik. (En el capítulo IV se analiza en mayor detalle la obra de Feuerbach y su relación con la de Marx.)

El abismo teórico que se postula que existe entre la Kritik y otras obras de los primeros escritos (el tercer punto de la teoría que defienden los entusiastas hegelianos del joven Marx) también resulta cuestionable. La afirmación crucial en la que se basa esta tesis es que la explicación «feuerbachiana» de Hegel que aparece en la Kritik es superflua a la luz de la evolución posterior del pensamiento de Marx tal como se expresa en otros escritos tempranos, sobre todo en los Manuskripte, que suponen el «regreso» a Hegel (y el correspondiente «alejamiento» de Feuerbach). El resto de este apartado lo dedicaremos a analizar esta tesis.

Huelga decir que defender, como hacen los entusiastas hegelianos de los Manuskripte, que la Kritik carece por completo de interés porque fue escrita bajo la influencia de un encaprichamiento pasajero con Feuerbach, es hasta cierto punto irónico. A fin de cuentas, el criticismo transformativo feuerbachiano –en virtud del cual se afirma que la especulación (al igual que el cristianismo) invierte la relación correcta entre sujeto y predicado– se utiliza de forma explícita y reiterada en los Manuskripte[308]. Es más, esta obra está plagada de elogios a Feuerbach mientras que en la Kritik ni siquiera se le menciona. Es en los Manuskripte y no en la Kritik donde Marx no solo alaba «la magnitud de sus logros» sino también «la serena simplicidad» con la que presenta su análisis al mundo[309]. Marx sostiene que Feuerbach debe ser aclamado como el «auténtico conquistador de la filosofía hegeliana» en la medida en que sus últimos escritos han «destruido los cimientos de la vieja dialéctica»[310].

Por supuesto que a veces los filósofos se equivocan a la hora de juzgar su propia obra. Puede que, sencillamente, Marx no se diera cuenta de que, precisamente en el mismo texto en que elogiaba (explícitamente) a Feuerbach por haber derrocado a Hegel, retomara (implícitamente) la postura del autor derrocado y que, por tanto, se alejara de la de su victorioso contrincante. Lo importante en este caso son las pruebas textuales y, en particular, determinar si en los textos que escribió después (sobre todo en los Manuskripte) el joven Marx rompió con la crítica de Hegel que había bosquejado en la Kritik.

Abordaremos esta cuestión en dos fases. En primer lugar, averiguaremos si las principales objeciones a la metafísica de Hegel que encontramos en la Kritik se repiten y se defienden en otros pasajes de los primeros escritos. Daré por sentado que la aparición repetida de esas críticas constituye una prueba que demuestra prima facie que el joven Marx no abandonó sus ideas sobre Hegel[311]. En segundo lugar, analizaremos si en las observaciones sobre Hegel que Marx realizó posteriormente se puede encontrar alguna explicación adicional de sus logros; en concreto, si esas explicaciones son incompatibles con el análisis que se ofrece en la Kritik. Daré por sentado que la ausencia reiterada de ese tipo de explicación pone en duda la supuesta superfluidad de este último texto.

Aparte de la Kritik, los únicos escritos en los que el joven Marx ofrece un análisis significativo de la obra de Hegel y del idealismo especulativo son los Manuskripte y Die heilige Familie. En estos dos textos resuenan con claridad los ecos de la explicación que se propone en la Kritik.

En los Manuskripte, Marx presenta «un puñado de observaciones» relacionadas con el carácter de la «dialéctica hegeliana»[312]. La descripción que ofrezco a continuación es bastante sucinta, pero en ella se identifican perfectamente las dos etapas de la construcción especulativa características de la Kritik[313]. Las etapas que en la Kritik implicaban la «transformación de lo empírico en especulativo y de lo especulativo en empírico», en los Manuskripte acarrean «la disolución filosófica del mundo empírico y su posterior restauración»[314]. La primera de estas etapas –relacionada con el origen de las categorías hegelianas– es una prueba que demuestra el «idealismo acrítico» de Hegel. La segunda –la actualización de las categorías en el mundo social y en el mundo natural– demuestra su «empirismo acrítico»[315].

En los Manuskripte también encontramos algunos rastros evidentes de las cinco objeciones a la metafísica de Hegel que Marx identificaba en la Kritik. La

primera es que Hegel no comprende que sus categorías no son a priori, sino que se derivan de la experiencia. Esta misma objeción se avanza en los Manuskripte. Marx sostiene que las categorías que, según el idealismo especulativo, «se crean a partir de la nada» (a partir de la actividad del concepto puro) «no son sino abstracciones de características de la naturaleza»[316]. La segunda objeción de la Kritik es que la filosofía de Hegel adopta una actitud acrítica con respecto al mundo finito. Esa acusación de «empirismo acrítico» se repite también en los Manuskripte, sobre todo cuando Marx analiza la transición especulativa desde la lógica a la naturaleza (esa transición «que tantos dolores de cabeza provoca a los hegelianos»)[317]. Después de crear, en un primer momento, lo absoluto mediante abstracciones del mundo natural, ese absoluto no puede hacer otra cosa que «permitir que la naturaleza que se encuentra oculta en él… brote libremente de él»[318]. Una vez más, Marx critica que la filosofía especulativa considere que el mundo empírico no es el punto de partida de la actividad crítica, sino su consecuencia. La tercera pega y la cuarta de la Kritik también aparecen de nuevo en los Manuskripte. Se puede interpretar que cuando Marx señala que las categorías hegelianas «son indiferentes a todo contenido» indica en realidad que la relación que existe entre el concepto y su realización en los fenómenos empíricos particulares no es necesaria[319]. Y cuando observa que las categorías hegelianas son «formas de abstracción que se adecuan a cualquier contenido» insinúa en realidad que Hegel no ha sido capaz de detectar las diferencias que existen entre los seres finitos particulares[320]. La quinta crítica de la Kritik –la que afirma que Hegel acaba defendiendo a su pesar una teoría acósmica de la identidad entre Dios y el mundo– también se repite en los Manuskripte. Marx sostiene que Hegel ha convertido el mundo finito en un producto de la conciencia, e insiste en que un ser semejante no puede ser jamás «una cosa real»; como mucho, puede alcanzar la «coseidad (Dingheit)», una apariencia de objetividad[321]. Mientras que los seres reales y objetivos son «externos» a la conciencia e independientes de ella, el finito hegeliano es «una mera criatura, un postulado de la autoconciencia»[322]. Por tanto, el finito hegeliano, por su apariencia de objetividad, no es del todo «un ser independiente, real»[323].

En Die heilige Familie también se analiza el método especulativo de forma prolija, aunque indirecta. (Dado que Marx escribió esta obra en colaboración con Engels, podría pensarse que el presente análisis debería suscitar la aparición de algunos problemas espinosos de atribución. Sin embargo, en la primera edición de este libro se identificaba claramente a qué autor correspondía cada apartado. Esta división del trabajo –en virtud de la cual, para su vergüenza, Engels «apenas había escrito un pliego y medio» de los veintidós que componían el libro– la

confirma tanto la existencia de pruebas textuales como la correspondencia de la época[324]. En este capítulo, me referiré únicamente a los pasajes del libro que escribió Marx. Nótese que no he adoptado esta estrategia con el fin de decantarme por una de las teorías que existen sobre las posibles diferencias entre estos dos autores, sino para no tener que abordar en las páginas de este libro ese tema tan importante y complejo.)

El análisis del método especulativo aparece intercalado en el transcurso de un despiadado ataque contra la reseña de Les mystères de Paris –la famosa obra (moralizante) de Eugène Sue sobre los bajos fondos parisinos– que escribió Szeliga. En este contexto, Marx aborda la contribución de los epígonos de Hegel al desarrollo del método especulativo, y afirma que Szeliga realiza una reductio ad absurdum extraña y reveladora de la metafísica hegeliana, ya que el discípulo se las apaña para enumerar todos los problemas que aparecen en la obra de su maestro sin entender ni su «contenido real» ni el «sofisma magistral» en el que se apoya[325].

Una vez más, Marx utiliza la caracterización en dos etapas del idealismo absoluto propia de la Kritik. Sin embargo, como lo hace en un contexto diferente –sus observaciones forman parte de un estudio crítico de la labor periodística de uno de los discípulos menos famosos de Hegel– esta versión del «secreto de la construcción especulativa» se desarrolla en gran medida en forma de parodia[326]. Marx anuncia que el primer paso de la construcción especulativa (la etapa de «idealismo acrítico») consiste en imaginar que una idea abstracta –en este caso propone la idea de «fruta» (una idea abstracta derivada de las manzanas, las peras y otros seres particulares reales)– es «un ser que existe fuera de mí»[327]. Sin embargo –y aquí es donde encontramos el segundo paso de la construcción especulativa (el del «empirismo acrítico»)–, la razón tiene que renunciar a la abstracción con el fin de «encontrar el camino de regreso» que le lleve desde la «Fruta» a la diversidad empírica de «las frutas reales y normales»[328]. Por tanto la «Fruta», se nos explica, es «una esencia viviente, móvil, autodiferenciada», cuya unidad diferenciada se desarrolla en las frutas terrenales particulares y que a su vez actualizan esta idea[329]. El proceso en virtud del cual tiene lugar la «encarnación» de «la Fruta» no es la actividad del filósofo especulativo, sino la «actividad reflexiva» del sujeto absoluto («la Fruta»)[330]. Las manzanas, las peras y las almendras particulares se revelan como «cristalizaciones (sic) de la “Fruta” en sí»[331]. Marx se vale de nuevo de las observaciones de la Kritik y afirma que, por muy familiarizados que estemos con la fruticultura, esta visión en la que los «objetos naturales» se presentan

como «una creación irreal» de lo absoluto nos transmite la impresión de que sucede «algo extraordinario», «un acto de creación», un «milagro»[332]. De hecho, Marx se atreve a afirmar que la teodicea hegeliana deja incluso en evidencia a la cristiana pues, mientras que el cristianismo solo admite una encarnación terrenal de lo divino, la «filosofía especulativa reconoce la existencia de tantas encarnaciones como cosas»[333].

Las cinco objeciones que se plantean en la Kritik también se encuentran presentes en Die heilige Familie. En primer lugar, lo absoluto («la Fruta»), que se supone que es una construcción a priori, no es más que una abstracción obtenida a partir del mundo empírico (del mundo de las manzanas, las peras, etcétera). En una palabra, las «categorías metafísicas» de los hegelianos son, a juicio de Marx, «abstracciones extraídas de la realidad»[334]. En segundo lugar, el objeto en el que se realiza la actividad reflexiva de lo absoluto (la Fruta) resulta que no es otra cosa que el mundo empírico corriente (las mismas manzanas, peras, etcétera) solo que reescrito de forma imaginativa. De este modo, a pesar de negar inicialmente el mundo empírico, la filosofía especulativa acaba estableciendo «una relación de esclavitud irracional y antinatural» con «los atributos más accidentales e individuales» de lo finito[335]. Las otras dos objeciones de la Kritik tampoco se ignoran en Die heilige Familie. La tercera se refleja en la afirmación de que «los ganchos mágicos (die magischen Haken) que mantienen unidos los eslabones de la cadena del razonamiento especulativo» no son los de la necesidad lógica, sino los del juego de manos verbal[336]. La cuarta queja, relacionada con la incapacidad de Hegel para identificar la diferencia específica, se indica cuando se afirma que las categorías están «pegadas» a los seres finitos particulares[337]. La quinta, la que hace alusión al acosmismo de Hegel, se encuentra implícita en la insistencia de Marx en que «la Fruta» constituye «la verdadera esencia de la pera, la manzana, etc.»[338]. Por consiguiente, la afirmación de que la «existencia real» de las manzanas, las peras, y demás, consiste en lo que se puede «percibir a través de los sentidos» se rechaza en favor de la caracterización de esos comestibles particulares como «meras formas de existencia», modi, de «la Fruta»[339]. Las frutas reales son meras «Scheinfrüchte», apariencias cuya verdadera esencia la razón especulativa sitúa en otro lugar[340]. (Marx estaba tan encantado con esta parodia del método especulativo que no pudo resistirse a la tentación de repetirla más adelante con algunas ligeras variaciones –y, afortunadamente, resumida. No es necesario analizar aquí esta versión alternativa –que versa sobre la abstracción del «Animal» que después se encarna en león, serpiente, toro, caballo y en perrito faldero[341].)

El propósito de este análisis un tanto comprimido es demostrar que la explicación de la metafísica de Hegel que propone Marx en la Kritik se repite a lo largo de los primeros escritos. En concreto, volvemos a encontrar la caracterización en dos etapas del método especulativo y las cinco objeciones a Hegel en los Manuskripte y en Die heilige Familie. Hemos aportado por tanto pruebas que demuestran prima facie que no es cierto, como sostienen los entusiastas hegelianos, que el joven Marx abandonara en obras posteriores la postura adoptada en la Kritik.

Todavía hemos de analizar la segunda posibilidad que hemos expuesto anteriormente, a saber, que encontremos en alguna de las primeras obras de Marx posteriores a la Kritik una explicación adicional de los logros de Hegel incompatible con la posición adoptada en este primer texto. En caso afirmativo, estaríamos en condiciones de afirmar que a la luz de otras obras posteriores la Kritik resulta superflua. (Por supuesto que para demostrarlo habría que aportar otras pruebas, pero la existencia de una explicación alternativa representaría un punto de partida.) El único candidato serio a alcanzar esa categoría es un pasaje muy citado de los Manuskripte en el que Marx estudia la Phänomenologie de Hegel.

Aunque el pasaje en cuestión se cita con mucha frecuencia, su significado no es nada claro. Marx sostiene que la «importancia» de la Phänomenologie reside en que en ella Hegel afirma que «la autocreación de la humanidad (Selbsterzeugung des Menschen)» es un proceso cuyas etapas iniciales adoptan «la forma del distanciamiento, extrañamiento o enajenamiento (Entäusserung)», y cuya culminación requiere la «superación (Aufhebung)» de ese extrañamiento[342]. El contexto inmediato de estas observaciones ayuda en cierta medida a entenderlo. En estos pasajes de los Manuskripte, Marx parece interesado en el concepto de autorrealización. (Tal como se emplea en este contexto, este concepto hace alusión al desarrollo y despliegue de las capacidades esenciales de un individuo.) En la sentencia en cuestión, se puede decir que Marx plantea dos afirmaciones distintas. En primer lugar habla de la autorrealización. Marx insiste en que la autorrealización individual –al menos, a escala social– es un logro que solo se puede alcanzar después de tomar un desvío (histórico): los individuos tienen que pasar por una etapa de alienación de las capacidades humanas esenciales[343]. (La explicación marxiana del desarrollo humano, que incluye estas observaciones, se analiza con mayor detalle en el capítulo IV.) La segunda afirmación tiene que ver con la obra de Hegel. Marx insiste en que esta visión de la autorrealización se encuentra en la Phänomenologie. En resumidas cuentas, en

este opaco pasaje, Marx elogia a Hegel por darse cuenta de que para desarrollar y desplegar las capacidades esencialmente humanas –al menos para hacerlo de forma plena– hay que tomar un desvío (histórico) y pasar por una etapa de alienación[344].

En los Manuskripte, Marx se apresura a matizar este elogio. La conciencia hegeliana de la verdadera autorrealización está limitada por el contexto en el que la desarrolla. En concreto, afirma Marx, la interpretación hegeliana de la lucha por el desarrollo y el despliegue de las facultades humanas esenciales se oculta bajo la forma de un razonamiento «abstracto, lógico, especulativo»[345]. La visión hegeliana –según la cual para lograr la autorrealización hay que desviarse y atravesar una etapa de alienación– se encuentra inscrita en su modelo general de autoafirmación. Según este modelo, para realizarse plenamente hay que ser autoconsciente. La autoconciencia requiere a su vez la proyección del sujeto en algo distinto de sí mismo, y el posterior reconocimiento de sí mismo en ese «otro». Como señala Marx, esta explicación del proceso de transformación en sujeto pleno implica una narrativa de alienación y de superación como condiciones sucesivas de la autorrealización. Sin embargo, Marx insiste en que este proceso ocupa un lugar paradigmático en la obra de Hegel: tiene que ver con la relación entre la idea y el mundo finito. Es decir, el sujeto principal de la alienación es la autoconciencia «absoluta», no la humanidad, sino «Dios»[346]. Esta es a juicio de Marx la limitación de la teoría de Hegel. Cuando este sujeto se distancia del mundo, el pensamiento se distancia de su propia creación, no de algo que es genuinamente «otro». Por consiguiente, el distanciamiento se puede superar a través del «conocimiento absoluto», reconociendo que lo aparentemente «otro» es en realidad el sujeto de su propia creación, y esta solución permite al objeto alienado (en este caso al mundo finito) seguir «existiendo en la realidad»[347]. La «parcialidad» de la explicación hegeliana reside en que en este caso paradigmático –el distanciamiento del pensamiento respecto de su propia creación–, tanto la fuente como la solución de la alienación se presentan en términos de conciencia[348].

Seguramente esta interpretación de los opacos comentarios que el joven Marx realiza a propósito de la Phänomenologie plantea algunas dudas exegéticas. En concreto hay dos que debemos resolver.

La primera tiene que ver con mi lectura de los Manuskripte. Podría parecer que he restado importancia a la explicación marxiana de la teoría hegeliana. En concreto, que ni siquiera he mencionado que, en un momento de enigmática

claridad, Marx afirma que Hegel sabe que la autorrealización es un producto del «trabajo». Si no he aludido en mi exposición inicial a ese breve comentario ha sido porque no quiero atribuirle un significado que no tiene. Como en el pasaje anterior, Marx se apresura a aclarar esta observación, y explica que Hegel identifica el «trabajo» con el pensamiento, es decir, que se refiere al «trabajo mental abstracto»[349]. Nótese que Marx no declara que Hegel aluda al papel fundamental que desempeña la actividad productiva en la historia humana[350]. (De haber postulado esta tesis sorprendente y equivocada, sin duda la habría repetido en otro lugar de su obra.) En lugar de ello, hay que pensar que en este pasaje Marx quiere subrayar que si bien Hegel es consciente de que la autorrealización requiere un desvío histórico que pase por la alienación, es en última instancia la actividad del pensamiento la que media en la relación que mantiene la conciencia con sus productos.

La segunda duda exegética tiene que ver con la interpretación marxiana de Hegel. Podría parecer que los comentarios recogidos en los Manuskripte subestiman la dimensión social e histórica de la obra de Hegel[351]. Es cierto que la Phänomenologie no se presta a resúmenes sencillos pero, a pesar de su compleja estructura, ofrece una crónica de las distintas épocas históricas (que, como es sabido, se presentan como la encarnación de distintos estadios del pensamiento y de la cultura) y un diagnóstico de los males de la modernidad (entre los que se incluyen las lamentables divisiones que existen entre individuos, y entre estos y la comunidad). Es más, en la obra de Hegel no se afirma en ningún momento que la humanidad pueda superar estas divisiones de un modo puramente «subjetivo». Los individuos no pueden escapar de la alienación adaptándose a un orden político y social existente (mediante el autoengaño, por ejemplo), sino que únicamente se sienten verdaderamente «a gusto» cuando ese orden político y social es el adecuado (y se le reconoce como tal). En una palabra, es indiscutible que la Phänomenologie posee una dimensión histórica y social. Lo que hay que determinar es si el joven Marx lo niega. En este sentido, es importante saber cuál era el blanco del interés de los comentarios de Marx. En los Manuskripte, Marx parece interesado sobre todo en la visión metafísica general de Hegel, y no en los detalles de la narrativa histórica de la Phänomenologie. En este contexto metafísico, Marx sostiene que la alienación histórica y social, según Hegel, es en última instancia «una mera apariencia, un manto, la forma exotérica de esas contradicciones que importan por sí solas y que constituyen el significado de las contradicciones profanas»[352]. Por supuesto que si se descarta la teoría especulativa que afirma que existe una estructura categorial que crea y gobierna el mundo, el joven Marx sería el

primero en suscribir entusiasmado que Hegel posee una perspicacia social e histórica considerable. (Ese entusiasmo se refleja con claridad en la explicación de los logros hegelianos que hemos bosquejado anteriormente.) Por otra parte, ese entusiasmo no se limita al análisis de la Philosophie des Rechts que aparece en la Kritik. En Die heilige Familie, por ejemplo, Marx insiste en que «en muchos casos», siempre que ignoremos el «pecado original especulativo» –una condición importante–, la Phänomenologie de Hegel reúne «todas las características de una descripción fiel de las relaciones humanas»[353].

La segunda posibilidad que contemplábamos anteriormente era que pudiéramos encontrar en los primeros escritos de Marx una explicación adicional de los logros de Hegel incompatible con la postura que defiende en la Kritik. (Hemos dicho además que la existencia de tal explicación podría servir de argumento a aquellos que defienden que la Kritik es superflua a la luz de los escritos posteriores.) Según nuestra interpretación, el análisis de la Phänomenologie que se ofrece en los Manuskripte no es un buen candidato para ese papel. La interpretación de Hegel recogida en los Manuskripte no contradice ni mucho menos sustituye a la de la Kritik. En concreto, observar que Hegel sabía que para autorrealizarse había que tomar un desvío que pasara por la alienación es perfectamente compatible con la teoría que afirma que Hegel reconocía en el mundo social moderno ese desvío que adopta dos formas fundamentales, a saber, el atomismo de la sociedad civil y la abstracción del Estado.

(La relación entre la Phänomenologie de Hegel y su obra posterior –es decir, entre la Phänomenologie y el sistema del que constituye la introducción oficial– es difícil y controvertida. Los problemas que plantea esta relación escapan al alcance del presente estudio. Sin embargo, hay que señalar que el joven Marx le atribuye un estatus mucho menor a la Phänomenologie de Hegel que al resto de su obra posterior. En particular, Marx insiste en que los principales fallos que aparecen en las obras posteriores se encuentran ya «en estado embrionario» en la introducción a su sistema[354]. Parece que lo mismo se podría decir de los logros, sobre todo de su visión empírica de las formas contemporáneas de alienación.)

Hasta ahora, el objetivo de mi discurso ha sido principalmente poner en duda la postura de los entusiastas hegelianos del joven Marx, que le restan valor a la reputación de la Kritik en favor de los Manuskripte. He intentado, en concreto, refutar la teoría que afirma que una de estas dos obras es más interesante que la otra. Terminaré este apartado con algunas observaciones de carácter más general

y bastante más heréticas relacionadas con lo que se podría llamar el exagerado interés que suscitan los Manuskripte.

La primera observación iconoclasta que quiero hacer está relacionada con el grado de importancia que se les suele atribuir a los Manuskripte. Tanto en los manuales como en la literatura especializada se suele proclamar que esta obra es de lejos la más valiosa de los primeros escritos de Marx. Se ha dicho que los Manuskripte son «la obra más significativa del joven Marx»[355]; «la obra de juventud más importante de Marx»[356]; «el primer documento importante del pensamiento de Marx»[357]; etc. Sin embargo, los argumentos en los que se apoyan estas afirmaciones no son ni mucho menos transparentes. Es evidente que no se basan en la opinión de su propio autor, pues Marx nunca dijo una palabra sobre los Manuskripte. Este juicio tampoco se basa –al menos, de forma concluyente– en el valor intrínseco de los textos más relevantes. No quiero decir que el contenido de los Manuskripte carezca de interés o de importancia. Sería difícil, por ejemplo, reconstruir la teoría de la alienación del trabajo del joven Marx si no se hubiera conservado esta obra (aunque lo cierto es que Auszüge aus James Mill también es una obra muy valiosa en este sentido). Sí que cuestiono, sin embargo, que la relativa importancia que se le suele atribuir a los Manuskripte descanse únicamente en su valor intrínseco. Podría pensarse, por supuesto, que su interés reside en que se trata del primer estudio de economía política que escribió Marx. Sin embargo, no solo se puede cuestionar que este tema de estudio sea más importante que otros, sino que además esta afirmación no es ni mucho menos cierta desde el punto de vista cronológico. Según algunos estudiosos, Auszüge aus James Mill, una obra anterior, contenía parte del material que luego se incluyó en los Manuskripte[358]. (Los editores de MEGA2 no acaban de ponerse de acuerdo en relación con la prioridad cronológica de estas obras y, por consiguiente, los que no somos especialistas en manuscritos desconfiamos de los que defienden que los Manuskripte son anteriores.) Personalmente, sospecho que si se le concede mayor importancia a esta obra no es por su valor intrínseco ni por el lugar que ocupa en la evolución intelectual de Marx (y menos aún por la opinión que tenía de ella su propio autor), sino más bien por su historia editorial y, en concreto, porque su publicación suscitó un importante debate (con tremendas connotaciones políticas) acerca del desarrollo y el carácter del pensamiento de Marx. (Algunos aspectos de esta historia editorial se bosquejaron en el capítulo I.)

Mi segunda observación iconoclasta está relacionada con la unidad textual de los Manuskripte. Se suele presuponer que se trata de una sola obra: un borrador

(incompleto) de una crítica a la economía política. Sin embargo, los problemas textuales son mucho más complejos de lo que la teoría oficial afirma. La materia prima de los Manuskripte procede de tres documentos con diferente paginación (no sucesiva), incompletos (por ejemplo, el primero y el segundo se interrumpen a la mitad) y que presentan una estructura interna muy compleja (por ejemplo, una parte del primer manuscrito está dividida en tres columnas encabezadas por títulos que Marx una veces respeta, otras veces obedece a medias y otras ignora totalmente)[359]. Los que defienden que se trata de una sola obra se ven obligados a decidir cómo ordenar un material que aparece en manuscritos y columnas diferentes, cómo subdividirlo (en el caso de que se pueda), si es conveniente juntar pasajes alejados que versan sobre el mismo tema, etcétera, y cómo titularlo. (Todo esto sin mencionar el problema del llamado «cuarto manuscrito» –un resumen del último capítulo de la Phänomenologie de Hegel– que aparecía como apéndice a la edición MEGA1 de los Manuskripte, pero que desapareció inmediatamente en las posteriores ediciones del texto y en los estudios sobre él[360].) Sin embargo, estas dificultades editoriales indican la existencia de un problema mucho más importante, a saber, que, desde el punto de vista filológico, no es fácil distinguir los resúmenes, las notas y los comentarios que han sido seleccionados para formar el Manuskripte de los que aparecen en otros cuadernos de notas contemporáneos[361]. Los motivos que se aducen para reunir este material bajo un mismo título, como si constituyera el borrador (incompleto) de una sola obra, no son ni mucho menos convincentes. El principal argumento textual que se invoca para considerar que estas páginas son el borrador de una sola obra es el llamado «Prefacio (Vorrede)» de los Manuskripte. No obstante, este prefacio en cuestión –que aparece de forma inesperada en el tercer manuscrito importante (pero que, sin embargo, se coloca al principio en la mayoría de las ediciones)– no contiene ninguna afirmación de la que se pueda deducir que estas páginas en concreto forman una obra individual. (No es mi intención insinuar que este prefacio no fuera concebido como la introducción a una obra única, sino afirmar que en él no encontramos ninguna prueba concluyente que demuestre que esa obra individual en cuestión la forman esta colección de notas manuscritas en particular[362].) De hecho, lo más lógico es pensar que el conjunto de notas que componen los Manuskripte se ha recopilado y reorganizado, prefacio incluido, por motivos editoriales. Esta decisión editorial no se basa en la estructura de los manuscritos más importantes, ni en su contenido, ni en ningún comentario que realizara Marx con posterioridad. Es interesante señalar que la primera vez que se publicó una parte de estos manuscritos fue en una traducción al ruso en 1927[363]. El título que se eligió para presentar estos extractos –«Material preliminar para Die heilige

Familie»– no presuponía que este material formara parte de una obra única e independiente.

Un (breve) resumen

Para concluir, puede que sea útil enumerar algunos temas que hemos abordado en este capítulo. Hemos estudiado el análisis crítico de la obra de Hegel que se recoge en los primeros escritos y en particular el modo en que ese análisis ayuda a entender la incipiente teoría del mundo social moderno del joven Marx. La exposición se ha articulado en torno a dos problemas de interpretación que hemos intentado solucionar.

El primer problema es explicar el giro intelectual que dio el joven Marx justo al principio del periodo que estamos analizando. El joven Marx aprovechó la libertad personal obtenida a raíz del cierre de la Rheinische Zeitung para escribir un comentario marginal sobre (una parte de) la Philosophie des Rechts de Hegel. A primera vista, el hecho de que Marx se refugiara en los estudios se podría interpretar como un alejamiento sorprendente de los «intereses materiales» (el complejo objeto de estudio empírico de sus primeras obras periodísticas) y un acercamiento al estudio de la «filosofía alemana» (que culmina con la obra de Hegel). Esta caracterización inicial resulta «sorprendente» porque invierte la explicación tradicional de la evolución intelectual de Marx. Sin embargo, si se analiza este cambio más a fondo, se demuestra que esa aparente inversión es engañosa. El cambio real en los intereses de Marx se basa en el concepto de Traumgeschichte, según el cual los valores de la modernidad política se reflejan en la filosofía alemana. (A mi juicio, lo más probable es que Marx conociera esta noción a través de Heine, uno de sus autores favoritos y uno de sus amigos más cercanos durante su exilio parisino.) Por tanto, el cambio de intereses intelectuales del joven Marx representa un alejamiento del motivo anacrónico de la política alemana (el tema de los artículos de la Rheinische Zeitung) y un acercamiento hacia el tema del Estado moderno, cuyos contornos maestros se reflejaban en la filosofía alemana (y en la Philosophie des Rechts como su expresión más perfecta).

El segundo problema de interpretación es entender la Kritik, una obra que

contiene el estudio más extenso de la obra de Hegel que redactó el joven Marx pero que sigue siendo terriblemente difícil de comprender. Las dificultades de comprensión más conocidas que debe afrontar cualquier lector de los primeros escritos se agravan debido a la forma y la estructura de este texto concreto. La Kritik es un comentario marginal de la Philosophie des Rechts que Marx escribió para entender mejor a Hegel (no para comunicarle sus conclusiones a otras personas). Es más, en el desarrollo de sus pensamientos, el joven Marx tiende a identificar dos conceptos distintos –la naturaleza del pensamiento especulativo y la del mundo social moderno– de un modo que no facilita la comprensión de ninguno de los dos. Para comprender la Kritik, es necesario desenmarañar los veredictos contradictorios que ofrece el joven Marx sobre la metafísica especulativa y sobre la perspicacia empírica de Hegel.

En la Kritik se ataca despiadadamente la visión metafísica de Hegel. La intención de Marx era exponer la dinámica real del idealismo absoluto en términos de una pauta recurrente de inversión en virtud de la cual el mundo empírico (del que se deriva en realidad el marco categórico hegeliano) se transforma en (o, mejor dicho, se reinterpreta como) la manifestación de ese sistema conceptual. En el desarrollo de esta explicación, Marx identifica cinco críticas centrales al método especulativo. Acusa a Hegel de haber fracasado en su intento de explicar que las categorías especulativas se derivan de la experiencia, de mantener una actitud acrítica frente al mundo empírico, de ofrecer una descripción equivocada de la relación que existe entre el concepto y su realización, y de afirmar que es una relación necesaria en lugar de alegórica; y de acabar aceptando –a su pesar– una explicación «acósmica» de la identidad entre Dios y el mundo.

En cambio, el joven Marx ofrece una explicación benévola de la perspicacia empírica de Hegel y en particular de su percepción de los rasgos generales del mundo social moderno. Hegel es elogiado por haber comprendido que una de las características de la modernidad es que existe una separación entre sociedad civil y Estado, que la relación entre el ámbito civil y el político es antagónica, que la sociedad civil es atomista y que el Estado moderno es «abstracto». En líneas más generales, Marx atribuye a Hegel el mérito de reconocer que el desarrollo y la actualización de las facultades esenciales de la humanidad precisan un desvío histórico que pase por la alienación (aunque esta apreciación se da en un marco especulativo equivocado), y que la alienación, en el mundo social moderno, contamina tanto la relación entre los individuos como la que mantienen éstos con el Estado. A pesar de elogiar su perspicacia empírica, Marx critica la solución

que propone Hegel en la Philosophie des Rechts para superar la alienación en el Estado racional o moderno.

He demostrado que estos juicios contradictorios sobre la metafísica y sobre la perspicacia empírica de Hegel, juicios que aparecen por primera vez en la Kritik, se repiten, se desarrollan y se defienden en otras obras de los primeros escritos. Esas obras no contienen una explicación alternativa significativa de los logros de Hegel. Por consiguiente, afirmar, como hacen algunos hegelianos entusiastas del joven Marx, que los Manuskripte implican un «regreso» a Hegel en virtud del cual el comentario «feuerbachiano» a la Recthsphilosophie resulta superfluo, no resulta convincente. De hecho, después de insistir en que la Kritik es un texto fundamental que merece un mayor reconocimiento en la medida en que ayuda a comprender tanto el pensamiento político del joven Marx como su relación con las teorías hegelianas, me he atrevido a plantear algunas objeciones heréticas relacionadas con el estatus (exagerado, en comparación con el de la Kritik) que se le suele atribuir a los Manuskripte.

Hasta aquí llega mi análisis de la emergencia del Estado moderno y de la teoría de Hegel que ofrece el joven Marx. En el siguiente capítulo estudiaré la relación que existe entre la visión marxista de la naturaleza del Estado moderno y su análisis crítico de la filosofía política de Bauer.

[1] Véase, por ejemplo, Jean Hyppolite, Études sur Marx et Hegel, París, 1955, pp. 107 y ss.

[2] Véase, por ejemplo, la catalogación, a veces despiadada, del uso del término Aufhebung en la obra de Marx que lleva a cabo Shlomo Avineri en su obra The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge, 1969, pp. 36-38, 99, 105, 150, 160, 179, 202-204, 208-212, 221, 243, 250, con el fin de demostrar el hegelianismo de Marx.

[3] Véase, por ejemplo, Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Oxford, 1967, pp. 123-125, 172-173. Merece la pena detenerse también en las notas editoriales de Wilkinson y Willoughby, ibid., pp. 304-305.

[4] Véase, por ejemplo, G. A. Cohen, History, Labour, and Freedom: Themes From Marx, Oxford, 1988, capítulo 10.

[5] Para Hyperion, véase Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, vol. 3: Hyperion, Stuttgart, 1958 [ed. cast.: Hiperión o el eremita en Grecia, Madrid, Gredos, 2003]. Para la naturaleza hegeliana de esta obra, véase Edward Craig, The Mind of God and the Works of Man, Oxford, 1987, p. 163. Véase también Dieter Henrich, Hegel im Kontext, Fráncfort del Meno, 1971, pp. 9-40; y Eckart Förster, «To Lend Wings to Physics Once Again: Hölderlin and the Oldest System Programme of German Idealism», European Journal of Philosophy, vol. 3 (1995), pp. 174-190.

[6] Estas citas (ligeramente irónicas) son extractos de las reflexiones autobiográficas recogidas en «1859 Vorwort», 7/261-262.

[7] Marx a Arnold Ruge, 25 de enero de 1843, MEW, 27, p. 415; MECW, 1, p. 397.

[8] Ibid. Para las declaraciones en público, véanse las dos peticiones –ambas firmadas por Marx– apoyando la reapertura de la Rheinische Zeitung, MECW, 1, pp. 725-726, 710-711. En la Prusia renana las peticiones políticas, aunque oficialmente estaban prohibidas, se toleraban (en mayor o menor medida). Por ejemplo, los abogados que firmaron la segunda petición fueron informados del desagrado que había manifestado el rey, pero no se tomó ninguna medida al respecto. Véase Jonathan Sperber, Rhineland Radicals: The Democratic Movement and the Revolution of 1848-1849, Princeton, 1991, pp. 103-105.

[9] «1859 Vorwort», 7/262.

[10] Lucio Colletti, «Introduction», Karl Marx, Early Writings, Londres, 1975, p. 47.

[11] Richard Hunt, por ejemplo, afirma que es un texto «temible e inescrutable» y sostiene que está escrito «en la más turbia jerga hegeliana». Richard Hunt, The Political Ideas of Marx and Engels, vol. I: Marxism and Totalitarian Democracy, 1818-1850, Pittsburgh, 1974, p. 50.

[12] De hecho, solo se conservan los comentarios de Marx sobre los §§ 261-313, mientras que esta sección del texto de Hegel comienza en el § 257. La portada y las cuatro primeras páginas del cuaderno se han perdido. Lo más probable es que las páginas que faltan contuvieran los comentarios relativos a los §§ 257-260. (El comentario de Marx termina en el § 313. No analiza, por tanto, el estudio hegeliano de los asuntos exteriores, del derecho internacional y de otros temas.)

[13] Manuskripte, 467/231/280-281.

[14] Para otros usos de la metáfora de la Traumgeschichte en los primeros escritos de Marx véase, por ejemplo, la descripción que ofrece de Justus Möser en Patriotische Phantasien. Marx afirma en este texto que en la personalidad de Möser los rasgos eminentemente burgueses se combinan con los fantásticos y que, por tanto, muestra una peculiar afinidad con «la mente alemana» (Manuskripte, 527/287/339); y también utiliza esta metáfora cuando alude a «la disparidad del desarrollo político y el filosófico de Alemania» («Kritische Randglossen», 405/202/416). Para un ejemplo posterior, véase la afirmación de Marx de que en Alemania «la evolución mental» es «un sustituto de la falta de evolución histórica» (Die deutsche Ideologie, 38). Esta afirmación se recoge en una sección de seis páginas descubierta hace poco. En MEW no se incluye. El texto alemán se puede consultar en International Review of Social History, vol. 7, n.º 1 (1962), pp. 93-104 (la cita aparece en la p. 97).

[15] Para un análisis crítico de algunas explicaciones del carácter excepcional de los alemanes, véase David Blackbourn y Geoff Eley, The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and History in the Nineteenth-Century Germany, Oxford, 1984.

[16] Véase «Kritik: Einleitung», 382/179/248 y «Kritische Randglossen», 404/201/415.

[17] Marx alude a la «sumisión [y a la] impotencia (ihre Unterwürfigkeit und ihre Ohnmacht)» de la burguesía alemana y, al referirse al Real Decreto que entró en vigor después del banquete de Düsseldorf, afirma que Alemania es un país en el que «no es necesario que el ejército mueva un solo dedo para que se extinga el ardiente deseo de libertad de prensa y de constitución que tienen todos los burgueses liberales». «Kritische Randglossen», 393/190/403. Véase también «Kritik: Einleitung», 389/186//255.

[18] Marx sostiene que Alemania es la «más perfecta» encarnación «del mundo filisteo (Philisterwelt)». «Briefwechsel von 1843», 339/137/201. Para una perspectiva inglesa de la idea alemana del filisteísmo, véase el estudio de George Eliot sobre el historiador Wilhelm Heinrich von Riehl que se recoge en «The Natural History of German Life», Westminster Review, vol. 6 (1856), pp. 51-79; y (los últimos) comentarios de Matthew Arnold en «Heinrich Heine», Essays in Criticism, primera serie, Londres, 1902, p. 178.

[19] «Kritik: Einleitung», 381/178/246

[20] Nótese que esta plétora de políticas era en realidad el resultado del periodo de construcción estatal sin precedentes de la era napoleónica; a la Dieta Imperial de 1781 acudieron representantes de 324 principados.

[21] «Kritik: Einleitung», 380/177/246 e ibid., 391/187/257.

[22] «Kritik: Einleitung», 379/376/245.

[23] Ibid.

[24] Ibid., 383/179/248.

[25] Ibid., 381/179/247. Véase también «Briefwechsel von 1843», 337/134/200.

[26] Véase Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 115/103 (donde la teoría que afirma que los acontecimientos históricos ocurren dos veces se le atribuye a Hegel). Véase también «Die Taten des Hauses Hohenzollern», 480/421. Estos presagios cuestionan la tesis que afirma que el origen de la cita de Hegel que incluyó Marx al principio de esta obra –a la tragedia del acontecimiento original le sucede la farsa del posterior– sería una carta de Engels fechada el 3 de diciembre de 1851.

[27] «Briefwechsel von 1843», 337/133/199.

[28] Ibid., 337/133/200 y «Kritik: Einleitung», 381/178/247.

[29] «Kritik: Einleitung», 381/178/247 y «Briefwechsel von 1843», 337/133/200.

[30] «Kritik: Einleitung», 387/183/252.

[31] Ibid., 384/181/250.

[32] Ibid., 383/180/249.

[33] Ibid.

[34] Ibid.

[35] Ibid., 386/183/252.

[36] Ibid., 383/180/249.

[37] Ibid.

[38] Ibid.

[39] Para la expresión literaria de este concepto, véase Gordon Craig, The Politics of the Unpolitical: German Writers and the Problem of Power, 1770-1871, Oxford, 1995.

[40] Para los gustos literarios de Marx, véase S. S. Prawer, Karl Marx and World Literature, Oxford, 1976.

[41] Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, vol. 1, Stuttgart, 1953, p. 256; Friedrich Hölderlin, Poems of Hölderlin, Londres, 1943, p. 109.

[42] Friedrich Schiller, Sämtliche Werke, vol. 1, Múnich, 1960, p. 206.

[43] Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, iii, pp. 331-332/iii, p. 425.

[44] Hess, «Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich», Schriften, p. 181.

[45] Ruge, «Rechtsphilosophie», 759/220-221. Véase también Ruge, «Selbskritik», 91/246.

[46] Feuerbach, «Fragmente», 177/292.

[47] «Kritik: Einleitung», 385/181/250.

[48] Para la relación entre Heine y Marx, véase Ludwig Marcuse, «Heine and Marx», Germanic Review, vol. 30 (1955), pp. 110-124; William Rose, Heinrich Heine: Two Studies of His Thought and Feeling, Oxford, 1956, pp. 68-73; y Ronald Nabrotsky, «Karl Marx als Heinrich Heines politischer und poetischer Mentor», Gerhard P. Knapp y Wolff A. Schmidt (eds.), Sprache und Literatur, Berna, 1981, pp. 121-140.

[49] Véase Eberhard Galley, «Heinrich Heine’s Privatbibliothek», Heine-

Jahrbuch, vol. 1 (1962), pp. 96-116; y Marx a Zacharius Löwenthal, 9 de mayo de 1845, MEW, 27, p. 436; MECW, 38, p. 31.

[50] Nigel Reeves, «Heine and the Young Marx», Oxford German Studies, vol. 7 (1973), p. 45.

[51] Kahldorf, p. 134.

[52] Geschichte, p. 90.

[53] «Caput» es el término épico que Heine utilizaba humorísticamente para nombrar a las distintas secciones del poema.

[54] Deutschland, 106/496.

[55] Para la familiaridad de Marx con la obra de Heine, véase Reeves, «Heine and the Young Marx»; y Nigel Reeves, Heinrich Heine: Poetry and Politics, Oxford, 1974, pp. 151-159.

[56] Véase Prawer, Karl Marx and World Literature, capítulo 1.

[57] Véase Die deutsche Ideologie, 457/470. Para un ejemplo de cita en los primeros escritos, véase Die heilige Familie, 166/157.

[58] Compárese Die heilige Familie, 143/135, con Atta Troll, 86/480.

[59] Véase Reeves, «Heine and the Young Marx», pp. 81 y ss.

[60] Véase Heinz Monz, Karl Marx und Trier, Tréveris, 1964, pp. 227 y ss.

[61] Heine a Varnhagen von Ense, 1 de abril de 1831, Säkularausgabe, 20, p. 435. Para la relación de Heine con París, véase Joseph Dresch, Heine à Paris, 1831-1856, París, 1956; y Joseph A. Kruse y Michael Werner (eds.), Heine à Paris, 1831-1856, París, 1981.

[62] Jeffrey Sammons, Heinrich Heine: A Modern Biography, Manchester, 1979, p. 262. En Auguste Cornu, Karl Marx et Friedrich Engels: Leur vie et leur oeuvre, vol. 3: Marx à Paris, París, 1962, p. 27, es donde se afirma que la relación era «cálida y amistosa». Teniendo en cuenta que Heine pasó tres meses en Alemania en 1844 y que Marx fue expulsado de París en enero de 1845, lo

más probable es que el contacto directo durara unos diez meses. Marx volvió a visitar a Heine en 1848 y en 1849, y se enteró además del empeoramiento de su salud y su ánimo –Heine murió en 1856– a través de Engels (que visitó a Heine en nombre de Marx en 1847 y 1848) y de Richard Reinhardt (secretario de Heine entre 1849 y 1855). Marx llamaba a Heine «mi amigo». Véase, por ejemplo, Kapital, 637/605.

[63] Se conservan tres cartas de Marx dirigidas a Heine, una de ellas escrita justo antes de abandonar París: «De toda la gente que dejo atrás, los que más siento dejar de ver son los Heine. Con mucho gusto os incluiría en mi equipaje». Marx a Heine, finales de enero-1 de febrero de 1845, MEW, 27, 434; MECW, 38, p. 21. Solo se conserva una carta de Heine dirigida a su «Liebster Marx», una misiva que acompañaba a las pruebas de Deutschland que le enviaba «para que se entretuviera» y eligiera «las mejores partes» para Vorwärts! Heine, Briefe, vol. 2, pp. 541 y ss. El respeto que Heine le profesaba a «uno de sus compatriotas (Landsleute) más resueltos y brillantes (entschiedenste und geistreichste)» está más que demostrado. Lutezia 2, p. 72.

[64] Véase H. H. Houben (ed.), Gespräche mit Heine, Potsdam, 1948, p. 506. Véase también la carta de Laura Lafarge dirigida a John Spargo, fechada el 28 de septiembre de 1909, que se reproduce en «Apéndice B» de Lewis S. Feuer, «The Conversion of Karl Marx' Father», Jewish Journal of Sociology, vol. 14 (1972), pp. 149-166.

[65] Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, editado por Rolf Tiedermann, Fráncfort del Meno, 1982, vol. 5. Marx decía que París era «la nueva capital del nuevo mundo». «Briefwechsel von 1843», 343/142/206. Posteriormente, Engels afirmaría: «París ya no es la capital del nuevo mundo (el nuevo mundo ya no tiene capital)». Engels a Paul Lafargue, 30 de octubre de 1882, MEW, 35, p. 385; MECW, 46, p. 352.

[66] Véase Michael Löwy, La théorie de la révolution chez le jeune Marx, París, 1970, pp. 79-87 [ed. cast.: La teoría de la revolución en el joven Marx, Madrid, Siglo XXI, 1973].

[67] Según algunos informes policiales de la época, Marx asistió a algunas reuniones de la Liga; véase Cornu, Karl Marx et Friedrich Engels, vol. 3, p. 7. Marx también conocía a dos de los dirigentes de la Liga, German Mäurer y Hermann Ewerbech, y compartió casa durante una breve temporada con este

último.

[68] Según se recoge en los escritos de Flora Tristán y de Eugène Buret (y también en los de Engels). En MEGA2, 4, 2, pp. 551-579, aparecen algunos extractos de la obra de Buret De la misère des clases laborieuses en Angleterre et en France (1840).

[69] Véase J. Grandjonc, Marx et les communistes allemands à Paris, París, 1974, p. 13. Nótense también las observaciones sobre los artesanos alemanes en Suiza, Londres y París que aparecen en la carta de Marx a Feuerbach fechada el 11 de agosto de 1844, MEW, 27, p. 426; MECW, 3, p. 355. En 1844 la población de París no superaba el millón de personas, de las cuales 136.000 eran extranjeras (y 41.700 alemanas). Para el fracaso profesional de este último grupo, véase Grandjonc, Marx et les communistes allemands à Paris, p. 12; y Löwy, La théorie de la révolution chez le jeune Marx, p. 83.

[70] Para la relevancia cultural de la capital francesa, véase Christopher Prendergast, Paris and the Nineteenth Century, Oxford, 1992. Véase también Marshall Berman, Adventures in Marxism, Londres, 1999, capítulo 6, y Lloyd S. Kramer, Threshold of a New World: Intellectuals and the Exile Experience in Paris, 1830-1848, Ithaca, Nueva York, 1988, capítulo 3.

[71] Isaiah Berlin, por ejemplo, sostiene que «el periodo que se extiende entre 1843 y 1845 fue el más decisivo de su vida» (y añade que «en París [Marx] experimentó la transformación intelectual definitiva». Esta segunda afirmación no parece tan convincente). Isaiah Berlin, Karl Marx: His Life and Environment, Oxford, 1963, p. 80.

[72] Los cinco cuadernos de Kreuznach se encuentran en MEGA2, 4, 2, pp. 9-278.

[73] «Kritik Einleitung», 381/178/247 y 387/183/253.

[74] «1859 Vorwort», 7/261-262.

[75] «Kritik Einleitung», 379/176/245.

[76] Ibid., 383/180/249.

[77] Ibid., 384/181/250.

[78] Véase Enzyklopädie, § 151Z. Se suele argumentar que Spinoza no podía defender este punto de vista debido a su origen judío.

[79] Véase, por ejemplo, ibid., § 1.

[80] La cita de Hegel pertenece a Logik, 5, 44/50. La caracterización de esa cita es de Walter Kaufmann, Hegel: A Reinterpretation, Nueva York, 1966, p. 184.

[81] Para las críticas correspondientes, véase M. J. Inwood, Hegel, Londres, 1983, capítulo 1. La obra de Inwood ha sido una ayuda valiosísima para explicar la metafísica de Hegel.

[82] Para el concepto de «aufheben» como ilustración del espíritu especulativo de la lengua alemana, véase Enzyklopädie, § 96, Z. Véase también Logik, 5, 20/32.

[83] Esta juiciosa definición pertenece a Inwood, Hegel, p. 262. La naturaleza «triádica» no es absoluta. Véase Willem de Vries, «Hegel's Logic and Philosophy of Mind», Robert C. Solomon y Kathleen M. Higgins (eds.), The Age of German Idealism, Londres, 1993, pp. 216-253.

[84] Feuerbach, «Zur Kritik», 25/101.

[85] Enzyklopädie, § 24.

[86] Véase, por ejemplo, las observaciones sobre la filosofía crítica que se recogen en Enzyklopädie, § 22Z.

[87] Véase Thomas E. Wartenberg, «Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality», en Frederick C. Beiser (ed.), The Cambridge Companion to Hegel, Cambridge, 1993, pp. 102-129.

[88] Enzyklopädie, § 45Z.

[89] Ibid., § 43Z.

[90] Véase Michael Rosen, Hegel's Dialectic and its Criticism, Cambridge, 1982, capítulo 3.

[91] Enzyklopädie, § 163Z(2).

[92] Ibid., § 128Z.

[93] Ibid. Véase también ibid., § 163.

[94] Ibid., § 24Z.

[95] Ibid., § 163Z(2).

[96] Véase, por ejemplo, Philosophie des Rechts, § 214A.

[97] Véase, por ejemplo, Enzyklopädie, § 145.

[98] Véase Logik, 6, 375/682. Véase también Philosophie des Rechts, § 214A.

[99] Véase Enzyklopädie, § 250 y «Krug». Véase también Dieter Henrich, «Hegel's Theorie über den Zufall», Kantstudien, vol. 50 (1958/1959), pp. 131-148.

[100] Véase Logik, 6, 195-196/357 y Philosophie des Rechts, «Prefacio», ¶ 12. Véase también Platón, Laws, 790d; y Fichte, Grundlage des Naturrechts (1976), Fichtes Werke, vol. 3, Berlín, 1971, § 21.

[101] Philosophie des Rechts, ¶ 12. Véase también Enzyklopädie, § 6A. Michael Hardimon traduce el término de Dieter Henrich, «Doppelsatz», como «double dictum». Véase Dieter Henrich, introducción del editor a Hegel, Philosophie des Rechts: Die Vorselung von 1819-20 in einer Nachschrift, Fráncfort del Meno, 1983, p. 14; y Michael O. Hardimon, Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation, Cambridge, 1994, p. 24.

[102] Enzyklopädie, § 6A.

[103] Véase, por ejemplo, ibid., 24Z(2) e ibid., § 6A, respectivamente.

[104] Ibid., § 42Z(2).

[105] Véase ibid., § 24Z (1) y § 247Z.

[106] Véase Richard Norman, Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction, Brighton, 1976, p. 17; y David-Hillel Ruben, Marxism and Materialism: A Study in Marxist Theory of Knowledge, Brighton, 1977, pp. 40 y

ss.

[107] Para la relación de Hegel con el cristianismo, véase John McTaggart y Ellis McTaggart, Studies in Hegelian Cosmology, Cambridge, 1901, capítulo 7, y Hugo Meynell, Sense, Nonsense and Christianity: An Essay on the Logical Analysis of Religious Statements, Londres, 1964, capítulo 4, parte 3.

[108] Enzyklopädie, § 247Z.

[109] Véase Inwood, Hegel, pp. 232 y ss.

[110] Véase G. H. R. Parkinson, «Hegel, Pantheism, and Spinoza», Journal of the History of Ideas, vol. 38, n.º 3 (1977), pp. 449-459.

[111] Para la importancia de Salomon Maimon en el desarrollo del idealismo alemán, véase S. Atlas, From Critical to Speculative Idealism:The Philosophy of Salomon Maimon, La Haya, 1964; y Frederich C. Beiser, The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte, Cambridge, Massachusetts, 1987, capítulo 10.

[112] Enzyklopädie, § 50Z.

[113] Ibid., § 564.

[114] Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 213/308.

[115] Según Hegel, el idealismo de la filosofía «consiste en reconocer que lo finito no tiene una existencia verdadera». Logik, 5, 172/154.

[116] Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ii, 54/ii, 43.

[117] Véase Frederick Beiser, Hegel, Londres, 2005, pp. 66-68. Para un intento anterior de explicar la obra de Hegel a través del estudio de Aristóteles, véase G. R. G. Mure, An Introduction to Hegel, Oxford, 1940.

[118] Enzyklopädie, § 24Z(2).

[119] Hartmann, por ejemplo, afirma que la ciencia de la lógica es una teoría de categorías y sostiene que Hegel no se interesa por la naturaleza de los seres básicos del mundo, sino por las categorías que nos permiten analizar la realidad.

Véanse Klaus Hartmann, «Hegel: A Non-Metaphysical View», Alasdair MacIntyre (ed.), Hegel: A Collection of Essays, Nueva York, Garden City, 1971, pp. 101-124; y Klaus Hartmann, «Die ontologische Option», Die ontologische Option, Berlín, 1976, pp. 1-31.

[120] Pelczynski, por ejemplo, afirma que «el pensamiento político de Hegel se puede leer, comprender y apreciar sin necesidad de reconciliarse con su metafísica». Z. A. Pelczynski, «Introductory Essay», Hegel's Political Writtings, Z. A. Pelczynski (ed.), Oxford, 1969, p. 136.

[121] Philosophie des Rechts, ¶ 3.

[122] Ibid.

[123] En Allen Wood, Karl Marx, Londres, 1981, parte 4, se corrobora en parte la atribución de esta postura metafísica y epistemológica a Marx. Para algunas interpretaciones opuestas («idealistas»), véase Leszek Kolakowski, «Karl Marx and the Classical Definition of Truth», Marxism and Beyond, Londres, 1969, pp. 58-86; Jean-Yves Calvez, La Pensée de Karl Marx, París, 1956; y Nathan Rotenstreich, Basic Problems of Marx's Philosophy, Nueva York, 1965.

[124] Para un análisis más exhaustivo véase Richard Hudson, «Marx's Empiricism», Philosophy of the Social Sciences, vol. 12 (1982), pp. 241-253; James Farr, «Marx No Empiricist», Philosophy of the Social Sciences, vol. 13 (1983), pp. 465-472; y Daniel Little, The Scientific Marx, Mineápolis, 1986, pp. 123-126.

[125] Die heilige Familie, 138/130. Para la verosimilitud de estas afinidades, véase las equilibradas observaciones de Wood, Karl Marx, pp. 159-161.

[126] Kritik, 241/39/98.

[127] Ibid.

[128] Véanse las atractivas observaciones que aparecen en Edgar Wind, Pagan Mysteries of the Renaissance, segunda edición, Londres, 1967, pp. 92 y ss. Véase también Feuerbach, Grundsätze, 311/47.

[129] Kritik, 241/39/98.

[130] Ibid., 207/9/63. Véase también ibid., 242/40/99-100.

[131] Véase Zvi Rosen, Bruno Bauer and Karl Marx:The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought, La Haya, 1977, pp. 193 y ss; Jerrold Seigel, Marx's Fate: The Shape of a Life, Princeton, 1978, p. 72; y Shlomo Avineri, Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism, Nueva York, 1985, p. 113 n. 38, respectivamente.

[132] En Goethe-Institute (ed.), Die verkehrte Welt: Moral und Nonsens in der Bildsatire, Ámsterdam, 1985, aparecen algunas de estas representaciones visuales.

[133] Para la teoría hegeliana de la «Subjektivität» como noción claramente moderna, véase la interpretación de la República de Platón que aparece en Philosophie des Rechts, ¶¶ 12-13, en palabras de Hegel, «su propia época expresada en pensamientos». Véase también ibid., ¶ 10, §§ 46A, 185A y 262Z.

[134] Véase ibid., §§ 115-118. Se dice que los esfuerzos de Edipo representan la concepción de la responsabilidad de los Antiguos.

[135] Véase, por ejemplo, ibid., § 279A.

[136] Kritik, 213/15/70.

[137] Ibid., 206/8/62.

[138] Ibid., 242/40/100.

[139] Ibid., 206/8/62.

[140] Ibid., 207/9/63. Véase también ibid., 244/42/102.

[141] Ibid., 206/8/62.

[142] Ibid., 241/39/98.

[143] Ibid., 211/12/67.

[144] Ibid., 250/48/109.

[145] Ibid., 241/40/99.

[146] Ibid., 241/39/98.

[147] Ibid., 241/40/99.

[148] Ibid., 214/16/71.

[149] Ibid., 287/82-83/149.

[150] Ibid., 212-213/14/69.

[151] Ibid., 210/12/67.

[152] En los Tópicos, Aristóteles afirma que una definición –es decir, una expresión que significa la esencia de una cosa– debe combinar la diferencia con el género. La formulación latina se puede encontrar en Boecio, Aristoteles Latinus, 143a30-35.

[153] Kritik, 217/18/73-74.

[154] Ibid., 208/10/64.

[155] Ibid., 209/10/64-65.

[156] Ibid., 296/91/159. Véase también ibid., 218/18/73.

[157] Ibid., 211/12/67.

[158] Ibid.

[159] Ibid., 250/48/109.

[160] Ibid., 210/12/67.

[161] Ibid., 204/6/60.

[162] Ibid.

[163] Philosophie des Rechts, ¶ 13.

[164] Kritik, 207/9/63. Véase también ibid., 206/8/62.

[165] Ibid., 241/39/98.

[166] Ibid., 213/15/70.

[167] Ibid., 267/64/128.

[168] Ibid., 213/15/70.

[169] Véase ibid., 206/7-8/61.

[170] Ibid., 213/15/70.

[171] K. H. Scheidler, «Hegel'sche Philosophie und Schule», Karl von Rotteck y Karl Theodor Welcker (eds.), Das Staats-Lexikon, vol. 6, Altona, 1847, p. 608. Si se quiere profundizar en las figuras de Rotteck y de Welcker, véase Leonard Krieger, The German Idea of Freedom: History and Political Tradition, Chicago, 1972, pp. 229-261. Bauer, que ya estaba al corriente de esta línea argumental, decía que «los constitucionalistas solo lanzan invectivas contra Hegel». Bauer, Briefwechsel, pp. 173-174.

[172] Para un estudio de las interpretaciones de la Rechtsphilosophie de Hegel, véase Henning Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, vol. 1: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlín, 1977.

[173] Véase Domenico Losurdo, Hegel and the Freedom of the Moderns, Durham, Carolina del Norte, 2004, capítulo 12.

[174] Bertrand Russell, Unpopular Essays, Londres, 1984, pp. 15-23 [ed. cast.: Ensayos impopulares, Barcelona, Edhasa, 2003].

[175] Karl Popper, The Open Society and its Enemies, vol. 2: Hegel and Marx, Londres, 1966, pp. 49, 34 [ed. cast.: La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona, Paidós, 2006]. Véase también Gilbert Ryle, «Critical Notice», Mind, vol. 56 (1947), pp. 167-172.

[176] J. N. Findlay, Hegel: A Re-examination, Londres, 1958, p. 127.

[177] Sidney Hook, From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, Londres, 1936, p. 20.

[178] Frederick Watkins, The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism, Cambridge, Massachusetts, 1948, p. 199.

[179] H. P. Adams, Karl Marx in his Earlier Writings, Londres, 1940, p. 82.

[180] Louis Dupré, The Philosophical Foundations of Marxism, Nueva York, 1966, p. 91.

[181] Joseph O'Malley, «Introducción del editor», en Karl Marx, Critique of Hegel's Philosophy of Right, Cambridge, 1970, p. li.

[182] Andrew Vincent, Theories of the State, Oxford, 1987, p. 156.

[183] M. W. Jackson, «Marx's "Critique of Hegel's Philosophy of Right"», History of European Ideas, vol. 12, 1990, p. 800.

[184] Karl Rosenkrantz, Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Leipzig, 1870, p. 149.

[185] Algunas de estas reivindicaciones empíricas sobre Prusia son más complejas de lo que indica esta enumeración tan rudimentaria. Los juicios con jurado, por ejemplo, se practicaban en algunas regiones bajo gobierno napoleónico pero posteriormente fueron abolidos.

[186] Se podría decir que Haym reconocía implícitamente la existencia de este abismo, ya que afirmaba que la Rechtsphilosophie tenía «pátina liberal (liberalistischen Glanzes)», y sostenía que el compromiso de Hegel con las instituciones prusianas era el significado real del texto, un significado que había que descubrir. R. Haym, Hegel und seine Zeit, Berlín, 1857, pp. 359, 369.

[187] Para el movimiento reformista prusiano, véanse Krieger, The German Ideas of Freedom, capítulo 4; Friedrich Meinecke, The Age of German Liberation, 1795-1815, Peter Paret (ed.), Berkeley, 1977; y Walter Simon, The Failure of the Prussian Reform Movement, Ithaca, Nueva York, 1955. Para las afinidades que existen entre Hegel y el movimiento reformista, véase Jacques d'Hondt, Hegel et son temps: Berlin, 1818-1831, París, 1968.

[188] Hegel dictó lecciones acerca de su Rechtsphilosophie en siete ocasiones distintas (murió justo después de la segunda lección de la séptima serie), y se conservan los apuntes que tomaron sus alumnos correspondientes a seis de las

series. En estas notas, encontramos un Hegel más liberal tanto en el tono como en los detalles institucionales que el de la Philosophie des Rechts. Véase, por ejemplo, David Leopold, «Review on Hegel's First Philosophy of Right», History of Political Thought, vol. 18 (1997), pp. 181-182. Sin embargo, estas disparidades constituyen diferencias de énfasis, no posturas fundamentales, y decir que confirman la existencia de un Hegel «esotérico» y de otro «exotérico» parece desencaminado. Si se quiere profundizar en esta última afirmación, véase la introducción que escribió Karl-Heinz Ilting para el primer volumen de la Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831.

[189] Kritik, 289/84/151.

[190] Philosophie des Rechts, ¶ 13. Compárese esta afirmación de Hegel con la descripción que ofrece Marx de Schelling, «el trigésimo octavo miembro de la confederación [alemana]» y de su filosofía, que definía como «el sistema político (Politik) prusiano sub specie philosophiae». Marx a Feuerbach, 3 de octubre de 1843, MEW, 27, pp. 419-420; MECW, 3, pp. 349-350.

[191] Marx a Engels, 10 de mayo de 1870, MEW, 32, p. 503; MECW, 43, p. 511. Véase también Engels a Marx, 8 de mayo de 1870, MEW, 32, p. 503; MECW, 43, p. 509.

[192] Kritik, 251/49/110. Véase Philosophie des Rechts, § 289.

[193] Kritik, 331/127/196.

[194] Ibid., 277/73/138.

[195] Véase Bauer, Die Posaune, capítulos 4-5.

[196] A lo largo de la historia se ha afirmado en varias ocasiones que esta obra la escribió conjuntamente con Marx y con Ruge, pero no existen pruebas sólidas que lo demuestren. La autoría única de Bauer no solo se apoya en las obras que escribió en esa época, sino además ha sido aceptada por la mayoría de los estudiosos actuales. Véase, por ejemplo, Bauer, Briefwechsel, p. 43; y Rosen, Bruno Bauer and Karl Marx, pp. 129 y ss.

[197] Ruge, «Rechtsphilosophie», 758/216-217.

[198] Ibid.

[199] Kritik, 277/73/138.

[200] Ibid., 203/5/58-59.

[201] Ibid., 234/32/91.

[202] Ibid., 321/115/185.

[203] Ibid., 234/32/91.

[204] Ibid.

[205] Véase Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State, Londres, 1974, p. 472.

[206] Kritik, 233/32/90.

[207] Ibid., 276/72-73/137-138.

[208] Ibid., 276/73/138.

[209] Ibid., 275/72/137.

[210] Ibid., 233/32/90.

[211] Ibid., 284/80/146.

[212] Ibid., 203/6/58-59.

[213] Ibid., 281/77/143.

[214] Ibid., 280/73/142.

[215] Véase, por ejemplo, ibid., 283/79/145.

[216] Ibid., 285/81/147.

[217] Ibid., 285/80/147.

[218] Ibid., 284/80/147.

[219] Véase, por ejemplo, Christopher W. Morris, An Essay on the Modern State, Cambridge, 1998, p. 1; y Vincent, Theories of the State, p. 19.

[220] Kritik, 233/32/90.

[221] Véase, por ejemplo, ibid., 295/90/158.

[222] Ibid., 233/31/89.

[223] Ibid., 283/79/146 y 303/98/166.

[224] Véase Wood, Karl Marx, p. 3.

[225] Para una justificación textual que permita atribuir a Marx la visión que se plantea aquí, véase Manuskripte, 588/346/399 (donde se equipara la alienación con «un defecto, una debilidad, algo que no debería ser»). Para una explicación neutral, véase Peter Railton, «Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality», James Rachels (ed.), Ethical Theory, vol. 2: Theories About How We Should Live, Oxford, 1998, p. 222 n. 1.

[226] Véase Wood, Karl Marx, pp. 6 y ss; y G. A. Cohen, «Review of Allen Wood, Karl Marx», Mind, vol. 92 (1983), p. 441.

[227] Tal como insinúa, por ejemplo, Richard Schacht, Alienation, Londres, 1971, pp. 5-7. Véase Michael Inwood, A Hegel Dictionary, Oxford, 1992, pp. 35-38.

[228] Véase, por ejemplo, Kritik, 283/79/145.

[229] Véase, por ejemplo, Manuskripte, 577/335/389.

[230] Véase, por ejemplo, Kritik, 275/71-72/137 y «Zur Judenfrage», 365/155/222, respectivamente.

[231] Véase, por ejemplo, Hardimon, Hegel's Social Philosophy, pp. 119-122.

[232] Véanse las útiles observaciones que aparecen en ibid., p. 122.

[233] Kritik, 321/115/185.

[234] Ibid.

[235] Ibid., 275/72/137.

[236] Ibid.

[237] Ibid., 276-277/73/138.

[238] La obra de Riedel ha sido decisiva para explicar este concepto. Véase Manfred Riedel, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Fráncfort del Meno, 1969, capítulo 6; y Manfred Riedel, «Gesellschaft, bürgerliche», Geschichtliche Grundbergriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 719-800.

[239] Philosophie des Rechts, § 184.

[240] Ibid., § 182Z.

[241] Ibid., § 260Z.

[242] Hegel identifica además la ley cristiana y la romana con este (emergente) individualismo moderno.

[243] Philosophie des Rechts, § 260.

[244] Kritik, 280/73/142.

[245] Ibid., 277/73/138.

[246] Ibid., 257/54/116.

[247] Esta acepción amplia del término Polizei estaba muy extendida en la época.

[248] Kritik, 270/67/131. Véase también Hardimon, Hegel’s Social Philosophy, pp. 205 y ss.

[249] Philosophie des Rechts, § 183.

[250] Ibid., § 258A.

[251] Kritik, 275/72/137.

[252] Philosophie des Rechts, §§ 288-289.

[253] Kritik, 243/41-42/101.

[254] Véase por ejemplo la nota editorial a § 289 que aparece en G. W. F. Hegel, Elements of the Philosophy of Right, Allen W. Wood (ed.), Cambridge, 1991, p. 467.

[255] Véase Philosophie des Rechts, § 182Z.

[256] Véase ibid., § 230.

[257] Véase por ejemplo ibid., § 206, y la justificación del juicio con jurado en ibid., § 228A.

[258] Ibid., § 182Z.

[259] Kritik, 265/62/125.

[260] Ibid., 321/115/185.

[261] Philosophie des Rechts, § 255Z.

[262] Kritik, 265/62/125.

[263] Véase Rousseau, Contrat social, 380/154.

[264] Philosophie des Rechts, § 258A.

[265] Ibid., ¶ 13.

[266] Esta explicación del proyecto de Hegel le debe mucho a Hardimon, Hegel's Social Philosophy.

[267] Ibid., p. 121.

[268] Para la salvedad encerrada entre paréntesis, véase ibid, pp. 129 y ss.

[269] Kritik, 275/71-72/137. Véase también ibid., 277/74/139.

[270] Philosophie des Rechts, § 302.

[271] Ibid.

[272] Kritik, 290/86/152.

[273] Ibid., 204/6/60.

[274] Ibid., 288/84/151.

[275] Ibid., 300/95/163.

[276] Ibid., 293/88/155.

[277] Ibid. Para una interpretación alternativa, véase Laurence Wilde, Marx and Contradiction, Aldershot, 1993, pp. 20 y ss.

[278] Véase MEGA2, 1, I, p. 25. Para una breve introducción a la figura de Trendelenburg, véase Klaus Christian Köhnke, The Rise of the Neo-Kantianism: German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism, Cambridge, 1991, capítulo 1.

[279] Kritik, 280/76/142.

[280] Ibid., 280/77/143.

[281] Ibid., 282/7/145.

[282] Ibid., 300/95/163.

[283] Philosophie des Rechts, § 303A.

[284] Kritik, 279/75/141.

[285] Ibid., 283/79/145.

[286] Philosophie des Rechts, § 258A.

[287] Ibid., ¶ 13.

[288] Ibid.

[289] Véase G. E. M. de Ste Croix, The Class Struggle in the Ancient Greek

World, Londres, 1981, p. 70.

[290] Philosophie des Rechts, ¶ 12.

[291] Ibid.

[292] Ibid., § 206A.

[293] Véase ibid., §§ 46A, 185A, 206A, 262Z.

[294] Véase M. B. Foster, The Political Philosophies of Plato and Hegel, Oxford, 1935, capítulo 3; M. J. Inwood, «Hegel, Plato and Greek "Sittlichkeit"», Z. A. Pelczynski (ed.), The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy, Cambridge, 1984, pp. 40-54.

[295] Philosophie des Rechts, ¶ 12.

[296] Ibid., ¶ 13.

[297] El cuaderno que contiene la Kritik se descubrió en los archivos del Sozialdemokratische Partei Deutschlands de Berlín en 1922, y se publicó en MEGA1 en 1927. En la actualidad se conserva en el Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis de Ámsterdam.

[298] Entre ellos, en particular, Galvano della Volpe y Lucio Colletti.

[299] Eric Weil, Hegel et l'État, París, 1950, p. 113 [ed. cast.: Hegel y el Estado, Buenos Aires, 1996].

[300] Véase István Mészáros, Marx's Theory of Alienation, Londres, 1970, pp. 18-19.

[301] Véase Arthur, Dialectics of Labour, pp. 109-110, 126. Véase también C. J. Arthur, «Editor's Introduction», Karl Marx y Friedrich Engels, The German Ideology, C. J. Arthur (ed.), Londres, 1970, p. 4.

[302] Véase también Georg Lukács, «Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx», Deutsche Zeitschrift für Philosophie, vol. 2 (1954), pp. 288-343, y Herbert Marcuse, «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», Die Gesellschaft, vol. 2 (1932), pp. 136-137.

[303] Véase Arthur, Dialectics of Labour, p. 110. Véase también David McLellan, Marx Before Marxism, Londres, 1970, pp. 108-109; y Shlomo Avineri, «The Hegelian Origins of Marx's Political Thought», Shlomo Avineri (ed.), Marx's Socialism, Nueva York, 1973, p. 3.

[304] Para la «crítica reformadora» de Feuerbach, véase «Vorläufige Thesen», 244/157.

[305] Véase Galvano della Volpe, Logic as a Positive Science, Londres, 1980.

[306] Véase, por ejemplo, Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, 87/439 y ss.

[307] Véase, por ejemplo, Mészáros, Marx's Theory of Alienation, pp. 235 y ss.

[308] Véase, por ejemplo, Manuskripte, 575/334/387.

[309] Ibid., 569/328/381.

[310] Ibid.

[311] En el Epílogo de 1873 a la segunda edición de Kapital, Marx dice haber criticado «la dimensión mistificadora de la dialéctica de Hegel» en sus primeros escritos, sin distanciarse de esa postura. Kapital, 27/19.

[312] Manuskripte, 568/326/379.

[313] Teniendo en cuenta el contenido de estos comentarios –así como su brevedad y opacidad– resulta sorprendente encontrar estudiosos que afirmen que los Manuskripte contienen «una crítica de Hegel más profunda y sistemática que las que aparecen en las obras que Marx había escrito hasta entonces», y que la postura de Marx con respecto a Hegel «se explica de forma más explícita y sistemática [en los Manuskripte] que en el resto de sus primeros escritos (o de las obras posteriores)». John Maguire, Marx's Paris Writings, Dublín, 1972, p. 9; y Richard Schacht, Hegel and After, Pittsburgh, 1975, p. 97, respectivamente.

[314] Kritik, 241/39/98 y Manuskripte, 573/332/385.

[315] Manuskripte, 573/332/385.

[316] Ibid., 587/345/399.

[317] Ibid., 586/344/397.

[318] Ibid.

[319] Ibid., 585/343/397.

[320] Ibid., 583/343/397.

[321] Ibid., 577/335/389.

[322] Ibid.

[323] Ibid.

[324] Engels a Marx, c. 20 de enero de 1845, MEW, 27, p. 16; MECW, 38, p. 18.

[325] Die heilige Familie, 63/61.

[326] Para un atractivo análisis de la función de la parodia en los primeros escritos, véase Margaret Rose, Reading the Young Marx and Engels: Poetry, Parody and the Censor, Londres, 1978, parte 2.

[327] Die heilige Familie, 60/57. Puede que esta analogía se inspire en Enzyklopädie, § 13A.

[328] Die heilige Familie, 60/58.

[329] Ibid., 61/58-59.

[330] Ibid., 61/59-60.

[331] Ibid., 61/59.

[332] Ibid., 62/60.

[333] Ibid., 61/59. Marx repite este comentario irónico en un contexto diferente en Misère de la philosophie, 127/163.

[334] Die heilige Familie, 145/137.

[335] Ibid., 63/61.

[336] Ibid., 73/69-70.

[337] Ibid., 60/58.

[338] Ibid., 60/57.

[339] Ibid., 60/58.

[340] Ibid.

[341] Ibid., 79-80/75-76. Puede que esta analogía se inspire en Enzyklopädie, § 24Z.

[342] Manuskripte, 574/332-333/385.

[343] Véase ibid., 574/333/386.

[344] Ibid., 574/332/385.

[345] Ibid., 570/329/382.

[346] Ibid., 548/342/396.

[347] Ibid., 582/340/393.

[348] Ibid., 574/333/386.

[349] Ibid.

[350] Para una visión discrepante, véase Heinrich Popitz, Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basilea, 1953, pp. 111 y ss.

[351] Véase Michael Forster, Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit, Chicago, 1998, p. 464 n. 1, p. 471 n. 13, pp. 486-487.

[352] Manuskripte, 572/331/384.

[353] Die heilige Familie, 205/193.

[354] Manuskripte, 573/332/384. Para las funciones introductorias de la Phänomenologie, véase Forster, Hegel’s Idea of Phenomenology of Spirit.

[355] Popitz, Der entfremdete Mensch, p. 3.

[356] Perry Anderson, Considerations on Western Marxism, Londres, 1976, p. 50 [ed. cast.: Consideraciones sobre el marxismo occidental, Madrid, Siglo XXI, 1979].

[357] James D. White, Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism, Londres, 1996, p. 1.

[358] Los editores de MEGA2, 4, 2, afirman que Marx escribió algunos pasajes de Mill antes de escribir el «segundo manuscrito», mientras que los de MEGA2, 1, 2, sostienen que Marx los escribió después de escribir el «tercer manuscrito».

[359] MEGA2 contiene dos versiones de los Manuskripte, una editada con más esmero que la otra. Véase MEGA2, 1, 2, pp. 187-332, 323-438. Véanse también las explicaciones del «primer manuscrito» en ibid., pp. 711-739, y la explicación crítica de Jürgen Rojahn, «Die Marxschen Manuskripte aus dem Jahre 1844 in der neuen Marx-Engels-Gesamtausgabe», Archiv für Sozialgeschichte, vol. 25 (1995), pp. 647-663.

[360] MEGA2 1, 2, pp. 439-444.

[361] La obra de Jürgen Rojahn es crucial en este caso. Véase Jürgen Rojahn, «Marxismus-Marx-Geschichtswissenschaft: Der Fall der sogennannten Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844», International Review of Social History, vol. 28 (1983), pp. 2-49.

[362] Sin duda alguna Marx quería escribir una obra de economía política, y firmó un contrato (fechado el 1 de febrero de 1845) con el editor Karl Leske para escribir un libro titulado Kritik der Politik und Nationalönomie.

[363] Véase Michael Maidan, «The Rezeptiongeschichte of the Paris Manuscripts», History of European Ideas, vol. 12 (1990), p. 770.

III. Política moderna

En la Kritik, Marx no solo elogia la perspicacia empírica de Hegel, sino que además articula su incipiente teoría del «atomismo» y de la «abstracción» del mundo social moderno. Marx caracteriza la modernidad en términos de una doble separación –la de los individuos entre sí y en relación con el Estado– y explica y desarrolla esta teoría a lo largo de sus primeros escritos. En este capítulo me interesa sobre todo la segunda separación, es decir, la abstracción de la vida política moderna. En concreto, analizaré la teoría del Estado moderno que ofrece el joven Marx y explicaré a grandes rasgos su interpretación de los aciertos y las limitaciones de lo que él llamaba la emancipación política.

El foco de atención de este capítulo son los polémicos ataques que Marx dirigió contra Bruno Bauer. En particular, el centro de gravedad textual en torno al que gira es el artículo en dos partes «Zur Judenfrage» [«Sobre la cuestión judía»]. (El artículo fue escrito en el otoño de 1843. Probablemente, Marx comenzó a trabajar en él en Kreuznach pero lo más seguro es que lo terminara en París. Se publicó en el primer y último número de los Deutsch-Französische Jahrbücher, en febrero de 1844.) «Zur Judenfrage» es una obra más breve y pulida que la Kritik, y ha dado lugar a un número considerable de comentarios y de críticas[1]. Sin embargo, aunque son muchos los comentaristas que lo han estudiado, todavía resulta pertinente explicar y cuestionar tanto el argumento central como la interpretación dominante de este texto breve, rico y «notoriamente oscuro»[2].

Introducción a Bauer

La primera barrera que hemos de salvar para comprender adecuadamente el artículo «Zur Judenfrage» es que el blanco de las críticas de Marx en esta obra no es conocido ni accesible. Como otros contemporáneos de Marx, la figura de Bauer ha corrido una suerte ignominiosa: para los lectores modernos su fama se limita a que era uno de los blancos de las polémicas del joven Marx[3].

Esta falta de popularidad, por merecida que sea, resulta problemática. Si no se está algo familiarizado con la obra de Bauer resulta muy difícil entender en gran medida las ideas de Marx. Por ejemplo, tanto el carácter como el propósito del examen crítico de los derechos, citado hasta la saciedad, que se recoge en «Zur Judenfrage» se entienden mucho mejor si se conocen las razones fundamentales que aducía Bauer para excluir a los judíos de la protección que proporcionan esos derechos. Además, sin estar familiarizado con las ideas de Bauer es imposible juzgar la validez de las críticas que dirigió Marx contra la obra de este autor y de las numerosas comparaciones entre los dos autores que aparecen en la literatura especializada. En mi opinión, por ejemplo, la elisión de las diferencias que existen entre Bauer y Marx –una maniobra que se suele poner en práctica cuando se quiere afirmar que «Zur Judenfrage» es una obra antisemita– es difícil de defender a la luz de una interpretación detallada de la naturaleza de los escritos de Bauer sobre los judíos y sobre el judaísmo.

Con el fin de mitigar esas dificultades, comenzaré este capítulo con una breve descripción de la vida y la obra de Bauer, y después me detendré en las obras que critica Marx en «Zur Judenfrage».

Decir simplemente que Bauer fue un escritor prolífico equivale a subestimar su capacidad; en una de las últimas bibliografías se afirma que, entre 1838 y 1845, publicó unos veintidós libros y panfletos, cincuenta y nueve artículos y una reedición[4]. («Herr Bruno es famoso por escribir un grueso volumen a partir de la apariencia de una idea insignificante», decía Marx en tono mordaz[5].) La carrera literaria de Bauer se corresponde claramente con tres periodos biográficos, una división tripartita demasiado simplificada pero bastante fiel a su desarrollo intelectual.

El primero de estos tres periodos biográficos se extiende desde 1837 a 1841. En esta época Bauer desarrolló una carrera académica convencional y se le solía encuadrar en el bando de la derecha hegeliana (por lo menos el propio David Friedrich Strauss, que fue quien estableció la famosa diferenciación entre izquierda, centro y derecha hegeliana, le enmarcaba en esta tendencia)[6]. En un principio, Bauer atrajo la atención del mundo académico después de escribir un ensayo galardonado sobre la estética de Kant abordada desde una perspectiva hegeliana (entre los miembros del jurado que le concedió el galardón se encontraba el propio Hegel[7].) Sin embargo, Bauer se hizo más conocido por su trabajo editorial para Vorlesungen über die Philosophie der Religion [Lecciones sobre filosofía de la religión] de Hegel y por un estudio en dos volúmenes sobre

el Antiguo Testamento[8]. Las credenciales ortodoxas de Bauer se confirmaron y se consolidaron cuando fue seleccionado para escribir una reseña de la herética obra de Strauss Das Leben Jesu para el Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (el buque insignia de la clase dirigente hegeliana). Aunque empezó trabajando como Privatdozent en Berlín, Bauer se trasladó a la Universidad de Bonn, donde su nombramiento como profesor titular se fue retrasando cada vez más porque la facultad de teología era poco partidaria del hegelianismo[9]. A partir de 1839, Bauer se fue alejando de la derecha hegeliana. En esa época tuvo que afrontar dificultades académicas y económicas cada vez más numerosas[10]. Hasta 1842, fue una especie de amigo y mentor del Marx estudiante: le ofrecía sus consejos profesionales y le explicaba sus teorías, que cada vez adquirían una dimensión más apocalíptica[11].

En el segundo periodo biográfico (que va desde 1841 a mediados de la década de 1840), Bauer fue obligado a abandonar su trabajo docente y pasó a ocupar una posición destacada en la izquierda hegeliana. El origen de su ruptura con la derecha hegeliana se explica con detalle en Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker (1841-1842), la obra que le valió la expulsión de la Universidad de Bonn. Las nuevas lealtades de Bauer se presentaban en la parodia anónima Die Posaune des jüngsten Gerichts, una obra en la que intentaba demostrar que el hegelianismo y el cristianismo eran incompatibles con el statu quo absolutista de Alemania. La frustración académica y el radicalismo político se daban la mano, mientras Bauer se convertía en una figura destacada de los dos grupos berlineses de la izquierda hegeliana –el «Doktorklub» y «Die Freien»[12]–. Bauer desarrolló su «terrorismo de la teoría pura» en una serie de libros, panfletos y diarios de corta vida, de los cuales el más importante era el Allgemeine Literatur-Zeitung (que duró desde diciembre de 1843 hasta octubre de 1844)[13]. En varias de estas obras, Bauer exponía e intentaba justificar su lucha intelectual y profesional, comparándola con los inminentes trastornos históricos de proporciones monumentales[14].

El poema épico-burlesco que escribieron en esa época Engels y Edgar Bauer (el hermano menor de Bruno) ofrece una descripción impresionista, pero bastante fiel, de la reputación que tenía Bauer y del ambiente de los círculos berlineses de la izquierda hegeliana[15]. Der Triumph des Glaubens, que es como se titula esta obra, es una crónica satírica y reveladora del ascenso de Bauer desde sus orígenes en la facultad de teología de la Universidad de Bonn hasta el Weinstube de Hippel de la Friedrichstrasse (uno de los locales que solía frecuentar la tertulia «Die Freien»). El temperamento fanático de Bauer –el «Robespierre de

la teología» en palabras de Ruge– y su odio a la religión se subrayan una y otra vez a lo largo de esta obra[16]. A juzgar por la descripción de sus clases en la Universidad de Bonn, por ejemplo, no parece que Bauer se esforzara demasiado en entenderse con sus colegas más convencionales:

Auf dem Katheder, wo nur Fromme sich gesetzt,

Lehrt durch des Teufels List der tolle Bauer jetzt.

Da steht er, schäumt vor Wut, ein Teufelchen im Nacken,

Ihn lehrend, wie er soll die Theologen packen.

Da heult er auf voll Grimm, ein wasserscheuer Hund…

En su cátedra de piadosa reputación

enseña el iracundo Bauer poseído por el diablo.

En pie, echa espuma por la boca, invadido por la ira; a su espalda

un demonio le aguijonea y le deja en el camino de la teología.

Como un perro rabioso, ruge y aúlla…[17].

El mismo fanatismo temperamental y el odio intransigente a la religión aparecen en otro pasaje de esta misma obra en el que se describe su llegada a una reunión de la izquierda hegeliana en Berlín. Su liderazgo intelectual se confirma y se celebra:

Kaum sind zur Stelle sie, da tost heran der Bauer,

Gehüllt in Qualm und Dampf und Höllenregenschauer.

Er rast im grünen Rock, ein schmaler Bösewicht,

Den Höllensohn verrät das lauernde Gesicht.

Er schwingt die Fahne hoch, daß rings die Funken flogen

Von seiner Schmachkritik der Bibel einem Bogen.

Nada más llegar, arranca el fanático Bauer,

envuelto en humo y vapores, y en la lluvia letal del Infierno.

Ese villano desgarbado con su abrigo verde no deja de despotricar;

Detrás de su rostro lascivo se puede ver la descendencia del infierno.

Levanta su bandera, y contra un arco del techo,

se estrellan las chispas de su obscenas críticas a la Biblia[18].

Por último, en el tercer y más extenso periodo biográfico en que he dividido su vida (el que se extiende desde mediados de la década de 1840 hasta su muerte en 1882), su influencia fue menguando y adoptó una posición política de derechas. A raíz de la rápida disolución de la izquierda hegeliana y del fracaso de la Revolución de 1848, los escritos de Bauer fueron adquiriendo un tono cada vez más pesimista[19]. Algunos de sus panfletos, entre los que destaca Russland und das Germanentum (1853), anticipaban lo que se podría denominar una temática «spengleriana», en el contexto de la emergente «cuestión de Oriente», y en ellos Bauer afirmaba que Alemania era la última esperanza, ignorada y amenazada, de la decadente civilización europea que estaba a punto de ser barrida por la emergente Rusia[20]. Entre 1859 y 1866, Bauer trabajó para el reaccionario Hermann Wagener –editor de Berliner Revue y de la obra en varios volúmenes Staats- und Gesellschaftslexikon–, y contribuyó por tanto a desarrollar el nuevo vocabulario del antisemitismo racista (el término «antisemitismo» apareció por primera vez a finales de la década de 1870)[21]. Hacia el final de este tercer periodo, Bauer escribió también algunos estudios históricos sobre el cristianismo

primitivo. En ellos, aunque reconocía que los evangelios reflejan la experiencia de las comunidades cristianas primitivas, afirmaba que eran obra de un único autor[22]. Bauer insistía en que no existían pruebas históricas que demostraran la existencia de Jesús, que los evangelios procedían de una única fuente y que los escritos del Urevangelist (el primer evangelista) pertenecían al género de la ficción. Además subrayaba el papel que habían desempeñado varios autores griegos y romanos –en concreto Filón de Alejandría y Séneca– en la formación intelectual de ciertas doctrinas cristianas[23]. Cada vez más olvidado a pesar de su reputación local de excéntrico, el «ermitaño (Einsiedler) de Rixdorf» murió en la pobreza y en la austeridad más absolutas en abril de 1882[24].

El análisis crítico del joven Marx afecta a los escritos del segundo periodo, sobre todo los que se publicaron entre 1843 y 1845. En este capítulo, no intentaré analizar todos los aspectos de la crítica de Marx, sino que me centraré más bien en su respuesta al examen de Bauer de la «cuestión judía». Me interesan sobre todo aquellos aspectos que ayudan a comprender su visión personal del Estado moderno.

Empujados por el complejo y arrollador impacto de la modernidad, judíos y gentiles empezaban a plantearse una serie de preguntas relacionadas con el estatus legal tradicional de los judíos, con su estructura ocupacional y con su comportamiento religioso, que se conocían con el nombre de «cuestión judía»[25]. Quizá el tema más importante era el de la «emancipación de los judíos», es decir, si los Estados debían suprimir las restricciones legales discriminatorias a las que estaban sujetos los judíos a diferencia de la mayoría de la población cristiana, y bajo qué condiciones debía hacerse[26]. Se suele fechar el inicio del debate alemán sobre la cuestión judía en 1781, año de publicación de Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, de Christian Wilhelm Dohm, pero el interés por esta cuestión, sobre todo en Prusia, se intensificó a principios de la década de 1840 (infra).

Es importante no subestimar el alcance y la diversidad de las restricciones discriminatorias a las que estaban sujetos los judíos alemanes, sin olvidar (una vez más) que habida cuenta de la variedad de sistemas sociales y políticos vigentes en la Alemania del siglo xix resulta muy difícil establecer generalizaciones. (Se calcula que solo en Prusia había unas dos docenas de jurisdicciones regionales distintas[27].) La emancipación de los judíos alemanes no es un proceso uniforme hacia la igualdad legal formal (alcanzada en 1871) sino que sigue más bien un recorrido incierto y tortuoso[28]. En el siglo xviii, los

judíos tenían prohibido asentarse en algunos territorios alemanes mientras que se les animaba a hacerlo en otros. En aquellos lugares en los que les estaba permitido establecerse, no se les trataba como súbditos nativos, sino como extranjeros protegidos cuyo número y área de residencia estaban estrechamente controlados. Podían ser expulsados en cualquier momento. Los judíos tenían que pagar impuestos muy elevados, discriminatorios, y se les excluía sistemáticamente de ciertas actividades económicas[29]. Posteriormente, en algunos Estados alemanes, sobre todo los que se encontraban bajo la influencia y el dominio napoleónicos (en algunas regiones de Prusia, por ejemplo), se aprobó una legislación en cierta medida emancipadora, aunque no se produjeron avances uniformes ni coherentes. En Prusia, la medida más significativa fue quizá el «Edicto de 1812», que garantizaba cierto grado de igualdad civil gracias, por ejemplo, a la supresión de ciertos impuestos especiales y a la concesión del estatus de «residentes nativos (Einländer)» a los judíos que germanizaran sus apellidos y los nombres de sus negocios. (Resulta enormemente significativo que una medida como el acceso profesional a «la administración pública y a las instituciones oficiales» se retrasara hasta una fecha muy posterior que se desconoce.) Sin embargo, a raíz de las Guerras de Liberación, estas primeras conquistas fueron cayendo en el olvido de forma lenta y desigual.

En Prusia se mantuvo en vigor desde 1815 a 1848 un conjunto amplio y diverso de restricciones discriminatorias para la minoritaria población judía[30]. Los judíos seguían sujetos a restricciones relacionadas con la actividad política y el acceso a la administración pública; no podían, por ejemplo, votar en las dietas provinciales ni alcanzar un grado superior en las profesiones «públicas». Tampoco les estaba permitido ejercer la abogacía ni formar parte de jurados, y se daba por supuesto –además de reflejarse en la ley– que en determinados casos criminales su testimonio no tenía validez (el «juramento del judío» era una figura legal muy utilizada que presuponía que los judíos se mostraban especialmente inclinados al perjurio). Podían servir en el ejército, pero les estaba prohibido promocionar hasta alcanzar el grado de oficial. Además, estaban sujetos a continuas restricciones en la vida económica y se les dispensaba un trato discriminatorio en los asuntos comunales[31]. En algunos enclaves parcialmente integrados las restricciones eran aún mayores: en Colonia, por ejemplo, se mantenían en vigor las antiguas restricciones de residencia, y todavía se consideraba que los judíos eran residentes extranjeros. En una palabra, en un Estado (en general) políticamente atrasado, los judíos seguían sometidos a una discriminación importante[32].

La obra Die Judenfrage [La cuestión judía] de Bauer (1843) ejerció un impacto pasajero pero considerable en el debate general sobre la emancipación judía. Provocó la respuesta de algunos conocidos detractores de la emancipación, como Wilhelm Ghillany, y también de algunos de sus defensores, como Karl Grün. Además, sorprendentemente, dio pie a una serie de artículos escritos por un extenso y heterogéneo grupo de destacados judíos alemanes en el que se encontraban Abraham Geiger, Mendel Hess, Samuel Hirsch, Gustav Phillipson, Gabriel Riesser y Gotthold Salomon, entre otros[33]. Explicar el impacto que tuvo la obra de Bauer escapa al alcance del presente capítulo; sin embargo, la forma, el contenido y el momento en que se publicó este panfleto sí que se nos antojan factores relevantes. Bauer era un polemista consumado y Die Judenfrage era un texto deliberadamente provocador. Basta pensar, por ejemplo, en el retrato despectivo de Moses Mendelssohn que se recoge en esta obra. Según Bauer, Mendelssohn no había ayudado «ni a su pueblo ni a la humanidad en general»[34]. (Mendelssohn era un héroe, la encarnación del Haskalá, un autor que demostró con su actitud vital que «hasta un judío podía llegar a ser un filósofo y un hombre virtuoso en su dimensión personal»[35]. Además, la singular posición intelectual que adoptó Bauer representaba una amenaza potencial para los defensores de la emancipación. El problema no residía únicamente en que un radical como Bauer rechazara la emancipación judía, sino que lo hiciera apoyándose en argumentos religiosos. (Algunas de las réplicas a Die Judenfrage provenían de autores que simpatizaban con el movimiento reformista, partidarios de esta definición religiosa de la identidad judía[36].) Por último, la intervención de Bauer salió a la luz en un momento en que se produjo una combinación de acontecimientos que provocó una renovación del interés por la cuestión de la emancipación judía, sobre todo en Prusia. (Tuvieron lugar varios acontecimientos determinantes. Federico Guillermo IV había propuesto –aunque la propuesta no llegó a prosperar– organizar a los judíos prusianos en corporaciones separadas, al margen de las obligaciones y de las recompensas de la vida política[37]; se acababa de producir un rebrote del odio a los judíos a raíz del libelo de sangre de Damasco[38], y la dieta provincial del Rin había aprobado la supresión de las restricciones políticas y civiles a las que estaban sujetos los judíos[39].)

Lo que a mí me interesa no es este debate general, sino los hilos explicativos de la réplica marxiana a Bauer que ponen al descubierto la explicación de la emancipación política recogida en los primeros escritos. Marx empezó a considerar la posibilidad de escribir sobre «la cuestión judía» en agosto de 1842 (cuando contactó con Dagobert Oppenheimer para pedirle copias de los artículos

«contra los judíos» que había escrito K. H. Hermes para el Kölnische Zeitung), pero fue Bauer quien le incitó a publicar un artículo[40]. «Zur Judenfrage» es la respuesta de Marx a Die Judenfrage y a otro artículo posterior que publicó Bauer con el título «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden» [La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy] y que se incluyó en la importante recopilación Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz de Georg Herwegh en 1843. (El título de la recopilación alude a la restricción por la cual los libros que tenían más de veinte pliegos –de ocho páginas cada uno– estaban exentos de la censura preliminar en muchos Estados alemanes. Como señalaba Marx en otro contexto, «los libros de más de veinte pliegos no son libros escritos para el pueblo»[41].) Unos meses después –instigado por la respuesta de Bauer a su crítica– Marx volvió a resumir sus críticas sobre «la cuestión judía» en Die heilige Familie, una respuesta polémica a los defensores de la «crítica crítica» (el nombre que Marx utilizaba para denominar a la tendencia de la izquierda hegeliana con la que identificaba a Bauer y a su séquito)[42]. (Nótese que, como antes, y por los mismos motivos, tan solo aludiré a aquellas partes de Die heilige Familie escritas por Marx.) Dado que no parece existir ninguna diferencia significativa entre los dos textos de Bauer, los analizaré en conjunto.

Bauer y el judaísmo

Los tres siguientes apartados de este capítulo están dedicados a los escritos sobre la «cuestión judía» correspondientes al periodo intermedio de Bauer, en especial a Die Judenfrage y a «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden». En este apartado resumiré las líneas maestras de la teoría baueriana de la naturaleza y del papel histórico del judaísmo y de los judíos. En las dos secciones posteriores me centraré en su enérgico rechazo de la posibilidad de que los judíos disfruten de la libertad con sentido.

Teniendo en cuenta la reputación de ateo que tenía Bauer, las observaciones preliminares y algunos comentarios posteriores, lo lógico sería esperar que Die Judenfrage fuera una denuncia de la religión en general[43]. Sin embargo, el análisis de Bauer no está dominado por la hostilidad hacia la religión y hacia los creyentes en general, sino por un rechazo estridente y profundo del judaísmo y de los judíos. Bauer sostiene que el judaísmo es una religión que «no enseña

verdades universales», sino que plantea únicamente mandamientos «positivos» que se interpretan a su vez de modo casuístico[44]. En resumidas cuentas, afirma que el judaísmo es una religión exclusiva, positiva e hipócrita.

En primer lugar –y puede que esta sea la crítica más importante–, Bauer postula que el judaísmo es una religión exclusiva o particularista en un sentido en que el cristianismo no lo es[45]. Bauer apela a sus primeros estudios sobre el Antiguo Testamento –sobre todo a Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums (1839)– para demostrar de forma concluyente que el judaísmo bíblico no enseña «el amor universal al prójimo»[46]. «El único hermano y el único vecino de un judío es otro judío», insiste Bauer[47], y reconoce a regañadientes que el judaísmo bíblico promueve la caridad con los extranjeros, aunque sostiene que, para los judíos, los extranjeros son precisamente eso: un elemento extraño y ajeno[48]. La dudosa estrategia que utiliza Bauer para explicar algunos contraejemplos, como la creencia mesiánica en que «Jehová (sic)» se revelará al final como «el Dios de todas las naciones y las acogerá en su comunidad», consiste en calificarlas de «contradicciones (Inkonsequenzen)» que ilustran y enfatizan el carácter exclusivista del judaísmo[49]. A veces, Bauer sostiene incluso que el judaísmo es activamente contrario a la universalidad, que defiende la «guerra contra la humanidad»[50]. En este sentido, el judaísmo contrasta con la supuesta universalidad del cristianismo. El «Dios del amor» cristiano, señala Bauer, «no diferencia unas naciones de otras sino que acepta en su reino a todo aquel que abrace la verdadera fe»[51]. (Está claro que Bauer resta importancia al papel de la fe en el cristianismo. Si se tiene en cuenta que la salvación individual que promete el cristianismo depende de una revelación que solo afecta a una minoría, la universalidad de esta religión no resulta tan patente. Por otra parte, Bauer ignora que el judaísmo es una religión abierta a la conversión, aunque no al proselitismo[52].)

En segundo lugar, Bauer afirma que el judaísmo es una religión «positiva» en el sentido peyorativo que Hegel le atribuía a este término, es decir, que dicta rituales y reglas que han de ser aceptados porque lo dicta la autoridad, no porque sean razonables o coherentes con la vida de los que cumplen con ellos[53]. El judaísmo, sostiene, considera que sus leyes son arbitrarias, son «algo ajeno, tan inexplicable como la voluntad de Jehová, un orden que no está relacionado en modo alguno con la naturaleza de las circunstancias en las que se da»[54]. El judaísmo, prosigue Bauer, no favorece la reflexión crítica sobre la naturaleza de las afirmaciones religiosas; el origen de las leyes relacionadas con la

alimentación, por ejemplo, no se cuestiona jamás. Lo único que se les pide a los fieles es obediencia irreflexiva a unos «mandamientos ininteligibles y arbitrarios»[55].

En tercer lugar, Bauer afirma que el judaísmo posee un carácter «quimérico» e «hipócrita». Como las leyes de esta religión no pueden ser obedecidas literalmente (motivo por el cual se consideran «quiméricas»), los que las observan desarrollan estrategias para mantener la mera apariencia de la obediencia. Esta preocupación por la apariencia de la obediencia, en ausencia de un cumplimiento literal, se define como «hipócrita». (Bauer no indica si esta supuesta hipocresía es una característica fundacional presente en la Biblia hebrea o si se trata de un añadido posterior que solo se refleja en la literatura posbíblica que, según él, se desarrolló paralelamente al Talmud[56].) Un ejemplo de esa «hipocresía» es que las familias judías utilicen criados cristianos para trabajar en Sabbat[57]. A juicio de Bauer, ese tipo de prácticas son un «jesuitismo judío», un jesuitismo que a diferencia del cristiano, es «torpe y repulsivo», y lo único que demuestra es una «astucia animal» nada sofisticada[58].

Esta visión del judaísmo no solo revela antipatía, sino también ignorancia. Puede que Bauer fuera un erudito de la Biblia, pero sus conocimientos del judaísmo posbíblico eran limitados y erróneos. En concreto, se basaban en el prolijo e influyente compendio de Johann Andreas Eisenmenger Entdecktes Judenthum (1700), una obra totalmente contraria a los judíos que, según Bauer, era «una obra teológica sólida y erudita»[59]. (Bauer estaba equivocado. Aunque Eisenmenger era un experto en lingüística y había consultado una amplia variedad de fuentes originales, escogía cuidadosamente los pasajes que citaba y los despojaba de su contexto textual, intelectual e histórico para justificar una serie de objeciones cristianas muy conocidas a la teología del judaísmo y a la moralidad de los judíos[60].)

La interpretación del papel histórico del judaísmo que ofrece Bauer se pone de manifiesto cuando explica en qué consiste su relación con el cristianismo. Bauer afirma que su explicación ilustra la teoría «ortodoxa» que defiende que el judaísmo y el cristianismo guardan una relación de «causa» y «efecto»[61]. Sin embargo, esta afirmación deber ser analizada con cautela. Bauer no sostiene sencillamente que el cristianismo haya surgido del judaísmo y sea posterior cronológicamente, sino que defiende que «el judaísmo es la preparación del cristianismo, y este representa la culminación y la perfección de aquel»[62]. Nos encontramos por tanto ante un marco de desarrollo en el que el judaísmo es el

terreno preparatorio y el cristianismo la culminación. Por consiguiente, el judaísmo es «un cristianismo incompleto, inacabado» y el cristianismo, «un judaísmo pleno»[63].

En cierto pasaje, Bauer afirma que la relación que mantienen el judaísmo y el cristianismo es análoga a la de la madre y la hija. Con esta analogía no solo se pone de relieve la naturaleza conflictiva de esta relación –en respuesta a la actitud «desagradecida» de la hija, la madre, por su parte, se niega a «reconocerla»–, sino también aludir a la noción de progresión histórica generacional[64]. Esta progresión histórica presenta dos rasgos sorprendentes. Bauer mantiene que la hija (el cristianismo) tiene «más derecho», tiene al «progreso» de su parte[65], y que la madre (el judaísmo) y la hija no pueden sobrevivir juntas («la nueva», insiste, «no puede existir si la vieja persiste»[66]). Estas dos afirmaciones requieren una explicación más detallada.

Bauer, hegeliano hasta la médula, asocia el desarrollo histórico con la actualización progresiva de la «universalidad». Es más, sostiene que la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo reside en que se supone que postula una concepción más «general de la humanidad» que la anterior[67]. A su juicio, lo que establece la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo y la afinidad del cristianismo con el progreso histórico es el reconocimiento del «amor universal»[68]. (Con el fin de buscarle un hueco al papel histórico del ateísmo que él profesa, Bauer afirma que el cristianismo reconoce la universalidad, pero no la actualiza; al menos no de la forma adecuada[69].)

La teoría baueriana de la supuesta necesidad de la desaparición del judaísmo se basa aparentemente en la progresión histórica desde una representación menos adecuada de la universalidad a una más adecuada que ejemplifica la relación que mantiene el judaísmo con el cristianismo[70]. En este proceso, cualquier atributo valioso del ser menos adecuado (el judaísmo) se incorpora al más adecuado (el cristianismo). Por último, se supone que el fundamento de la existencia de cualquier ser es si posee algo valioso que pueda contribuir al progreso histórico. Por consiguiente, los seres menos perfectos no poseen licencia racional para seguir existiendo una vez que los más perfectos entran en la escena histórica. El rechazo del judaísmo contemporáneo de Bauer se basa en su compromiso con esta especie de narrativa hegeliana. Después de haber contribuido al progreso histórico alumbrando el cristianismo, no existe razón alguna para que el judaísmo siga existiendo. De hecho, Bauer afirma que la existencia de los judíos constituye un «error (Unrecht)» histórico[71].

Esta explicación de la relación que mantiene el judaísmo con el cristianismo es el contexto en el que hay que interpretar la visión baueriana de la naturaleza de los judíos en el periodo intermedio de su obra. Para Bauer, lo que define a los judíos es su compromiso religioso[72]. Un judío bautizado deja de ser judío, y un judío hereje como Spinoza no se puede considerar judío[73]. (Como consecuencia de sus «abominables herejías», cuya naturaleza concreta todavía no se ha demostrado, en 1656 la comunidad judía de Ámsterdam anatemizó a Spinoza, le expulsó de la sinagoga y le declaró maldito[74].)

En concreto, Bauer considera que el rasgo fundacional de los judíos es la «exclusividad» –la convicción de ser «el pueblo elegido»[75]–. Bauer identifica esta convicción con la creencia espuria en la superioridad, con «la idea de que poseen un destino especial, un reino, en resumen, la quimera del mayor de los privilegios»[76]. Por consiguiente, concluye Bauer, la idea de privilegio y la naturaleza del judío se encuentran irremediablemente «entrelazadas»[77].

Esta creencia en su propia «exclusividad» se utiliza sobre todo para explicar otras características que se dice que poseen los judíos. Entre ellas destacan «la vanidad y la arrogancia»[78], la tendencia a la crueldad (el famoso coraje judío se transforma en una prueba de su «bestialidad», de una «ira [animal] que les lleva a aniquilar» a un adversario que juzgan que no tiene «derecho a existir»[79]) y en especial la «tenacidad», la «tozudez» de aferrarse a su nacionalidad y de resistirse «a los movimientos y cambios de la historia»[80]. (Bauer hace referencia a la «naturaleza oriental» de los judíos, una noción hegeliana, taquigráfica y peyorativa, que emplea para definir su «inmutabilidad» e incluso su resistencia al progreso[81].) Ante el conflicto que se plantea entre la existencia de los judíos y la filosofía de la historia que predice su desaparición, Bauer nunca cuestiona esta última afirmación. Es precisamente la tenacidad de los judíos la que contraviene la «primera ley de la historia», a saber, la tendencia humana a evolucionar y progresar[82].

En un pasaje de su obra, Bauer afirma, para sorpresa del lector, que «los judíos no han tenido historia» desde que se terminó de escribir el Talmud[83]. Con esta afirmación no pretende insinuar que a los judíos no les afecten los cambios, sino más bien que han dejado de contribuir al progreso histórico (de hecho, desde la Edad Media, se han opuesto a él). La naturaleza radicalmente ahistórica de los judíos encuentra su confirmación en la presunta ausencia de una contribución específicamente judía al progreso de la civilización occidental. Bauer lleva aún más allá esta afirmación y sostiene que los judíos no han aportado ningún avance

significativo al desarrollo político y científico de Europa.

Los judíos nunca han «hecho nada que beneficie a la vida de los Estados». Prueba de ello es que en esa época el «Estado más imperfecto de Europa» (es decir, Polonia) tiene una población judía igual a la de la suma del resto de los países europeos[84]. El hecho de que tantos judíos hayan decidido establecerse en «un Estado que en gran medida no lo es» confirma su incapacidad para convertirse en miembros del «Estado real»[85].

Para demostrar que la contribución judía al progreso científico ha sido nula, Bauer adopta una estrategia doble que le permite lidiar con los evidentes contraejemplos: o niega ferozmente los méritos de la contribución en cuestión, o sencillamente rechaza la inclusión del contribuidor potencial. Moses Maimónides es una víctima de la primera estrategia; su «sofistería oscura, confusa y servil» contrasta con el rigor y la perspicacia de la escolástica cristiana[86]. Spinoza, en cambio, sucumbe a la segunda; si bien se considera que su contribución filosófica es importante, el propio filósofo sostenía que «ya no era judío cuando ideó su sistema»[87].

(Spinoza ilustra a la perfección uno de los elementos más importantes de la teoría de Bauer. Tanto en la obra correspondiente al periodo intermedio como en la del periodo tardío, Bauer sostiene que los judíos son incapaces de desarrollar teorías intelectuales serias. Lo que varía a lo largo de su obra es su definición de judío y, como consecuencia de ello, su valoración de los méritos intelectuales en determinados casos. En el periodo intermedio –cuando definía a los judíos en términos religiosos– consideraba que Spinoza era un pensador importante y original, pero que no era judío. Sin embargo, en el periodo tardío, cuando su pensamiento acusaba la influencia de la nueva literatura antisemita, Bauer adoptó ciertos criterios biológicos. Los judíos poseían un «tipo de sangre diferente» a la de los pueblos de la Europa cristiana, una sangre que no les permitía integrarse y que justificaba su exclusión de la vida política. Según esta definición racista, se veía obligado a considerar que Spinoza era judío pero –para poder seguir defendiendo que los judíos eran incapaces de desarrollar teorías intelectuales– Bauer afirmaba que era un pensador totalmente incoherente y nada original[88].)

Dado que son incapaces de contribuir al progreso político o científico, Bauer previene a los lectores y desaconseja admirar la tenacidad de los judíos. No es ningún deshonor, insiste, contribuir y después sucumbir al progreso. No

admiramos más a las montañas griegas que a la cultura griega porque aquellas hayan sobrevivido inalteradas mientras que el mundo de Homero, Sófocles, Pericles y Aristóteles ha desaparecido[89]. La tenacidad judía, concluye Bauer, lejos de ser admirable, es una «tenacidad egoísta» que intenta negar «las verdaderas consecuencias del desarrollo histórico»[90].

Bauer y la libertad real

En el siglo xix no era difícil encontrar alemanes que a pesar de despreciar a los judíos o a su religión fueran partidarios de suprimir los distintos obstáculos sociales y políticos a los que se encontraban sujetos. (Era mucho más difícil encontrar gentiles alemanes que defendieran la emancipación sin despreciar a los judíos o al judaísmo.) Hegel es un ejemplo muy conocido e importante –importante porque algunas de sus opiniones negativas aparecen de nuevo, matizadas y suavizadas, en la obra de Bauer. A lo largo de sus escritos, Hegel expresó en muchas ocasiones opiniones despectivas sobre los judíos y sobre el judaísmo. En la llamada Theologische Jugendschriften, por ejemplo, sostiene que la cultura religiosa de los judíos tiene un carácter tremendamente servil, y afirma reiteradamente que el judaísmo es el paradigma de la religión «positiva» –es decir, autoritaria e irracional– cuyo Dios celoso se encuentra alejado del mundo social y natural[91]. Aunque existen algunas pruebas que demuestran que Hegel evolucionó en sus opiniones sobre esta cuestión –en obras posteriores ese tipo de comentarios se suavizaron y desarrolló una teoría más positiva de la contribución del judaísmo precristiano al progreso histórico– nunca abandonó del todo este tipo de caracterizaciones[92]. Sin embargo, Hegel era partidario de la emancipación judía. En la Philosophie des Rechts, por ejemplo, insiste en que los judíos son seres humanos y como tales se les deben conceder los mismos derechos que al resto de los ciudadanos y se les debe aceptar socialmente en el Estado racional[93].

En resumidas cuentas, el hecho de que Bauer despreciara tanto la naturaleza (exclusivista y tenaz) de los judíos como su religión (exclusivista, positiva e hipócrita) no explica del todo que se mostrara contrario a concederles los mismos derechos civiles y políticos que a los súbditos cristianos. Los argumentos que utilizaba Bauer para justificar esa postura merecen ser

examinados en mayor detalle.

Parece evidente que Bauer pensaba que los judíos no podían disfrutar de una libertad real, con sentido. El problema exegético al que nos enfrentamos es entender la desconcertante variedad de consideraciones específicas, y a menudo opacas, que propone para defender esa afirmación. (No se puede decir que Bauer fuera un pensador meticuloso o coherente, y a veces en las obras del periodo intermedio parece jactarse de esa carencia, como si empleara ese recurso para enfatizar todavía más su radicalismo.) Para ordenar estas afirmaciones tan heterogéneas, resulta útil adoptar una distinción formulada por el propio Bauer, a saber, la diferencia entre las formas imperfectas de libertad (la mera «emancipación [Emanzipation]») que era lo que exigían los judíos alemanes contemporáneos, y la libertad con sentido (la «libertad real (wahre Freiheit)»), un concepto que el propio Bauer ya había definido[94]. El resto de este apartado lo dedicaremos a la noción de «libertad real» de Bauer. (Su crítica a la «emancipación» la analizaremos en el siguiente apartado.)

Para Bauer, la «libertad real» no es simplemente un bien valioso entre otros; se puede decir que constituye el objetivo y el impulso de la historia humana[95]. Es más, dado que la naturaleza humana solo se actualiza plena y realmente bajo circunstancias de libertad real, se puede identificar este proceso histórico con el de la autorrealización humana. Para alcanzar la libertad real, los individuos deben entender (desde el punto de vista cognitivo) y reconocer (desde el punto de vista práctico) que comparten una misma naturaleza con el resto de los humanos. Una sociedad que encarna la libertad real será aquella en la que la «universalidad» de la naturaleza humana no solo se ha comprendido intelectualmente, sino que se ha actualizado además plenamente en la organización social y política. Puede que esa sociedad no exista todavía, pero Bauer pensaba –al menos en sus momentos más apocalípticos (momentos que tenía con bastante frecuencia en esta época)– que ese futuro y, por tanto, el fin de la historia, era algo cercano y atractivo. La humanidad se encontraba en una coyuntura histórica en la que era posible una «revolución radical» que curara «todos los males»[96]. En este contexto, hay tres afirmaciones acerca de la naturaleza de la libertad real que debemos analizar.

En primer lugar, Bauer sostiene que la libertad real es incompatible con la fe religiosa. La religión es una etapa provisional e imperfecta del desarrollo de la autoconciencia humana. Es imperfecta porque da pie a una serie de errores prácticos y cognitivos que impiden la actualización de la libertad real. El error

cognitivo consiste en identificar erróneamente la naturaleza humana con alguna característica particular, por ejemplo, con la circuncisión o con el bautismo[97]. El error práctico estriba en que el compromiso religioso favorece las identificaciones particulares que a su vez generan conflicto social; sin lugar a dudas, la religión constituye la «base» de todo «perjuicio» social y político[98]. En una palabra, la religión se encuentra en conflicto con las condiciones prácticas y cognitivas de la libertad real, a saber, que entendamos y tomemos conciencia de la humanidad que compartimos. La religión nos impide tomar conciencia de esta realidad (ya que implica una visión particular y por tanto falsa de la naturaleza humana), y enfrenta a los individuos entre sí (ya que la identificación particular en la que se basa la religión es socialmente divisiva).

Partiendo de este análisis de los defectos de la religión, Bauer describe cómo será la sociedad en la que los hombres entenderán y reconocerán que comparten una misma naturaleza humana. La condición política para la realización de la libertad real es la sustitución del «Estado cristiano» por una «idea de Estado más elevada (höhern Staats-Idee)» que Bauer a veces identifica con una «commonwealth»[99]. Según Bauer, el «Estado cristiano es aquel que confiesa su carácter cristiano y designa que la religión cristiana es la religión estatal»[100]. Como tal, se basa en privilegios particulares. Por el contrario, en la «commonwealth» baueriana hay «derechos» en lugar de «privilegios», la política es un «asunto común que afecta a todos»[101]. Para Bauer, esto solo puede darse en un Estado en el que no haya religión alguna.

Es importante observar que, según Bauer, no basta con suprimir del Estado los privilegios religiosos, ya que la fundación de una «commonwealth» depende tanto de condiciones individuales como políticas. La libertad real requiere además que los individuos profesen lo que podríamos llamar el ateísmo baueriano. Este ateísmo tiene dos rasgos. Debe cumplir un requisito negativo que consiste en que los individuos abandonen sus creencias religiosas y otro positivo: que las sustituyan por la identificación con la humanidad (un fenómeno que no se explica en qué consiste). En resumen, el ateo baueriano no solo tiene que abandonar sus convicciones religiosas previas, sino que además tiene que «hacer suya la causa de la humanidad»[102].

(Nótese que esta es la única vez en los dos textos que estamos analizando que Bauer plantea una crítica que se puede aplicar indistintamente al cristianismo y al judaísmo[103]. De hecho, existe una tensión significativa entre la tesis general en la que se basan los escritos del periodo intermedio –el contraste entre la

universalidad del cristianismo y la exclusividad del judaísmo–, y este punto concreto de la exposición baueriana, según el cual el cristianismo choca con las identificaciones particulares que se encuentran en el corazón de todas las religiones. Puede que el contexto en el que se realizan estas afirmaciones sea determinante. La explicación dominante, que hace hincapié en la universalidad del cristianismo, prevalece cuando Bauer ataca al judaísmo. Sin embargo, cuando entra a considerar las ventajas del ateísmo baueriano, introduce esta afirmación subordinada que rechaza la religión en general.)

La segunda afirmación (sobre la naturaleza de la libertad real) es que el cristianismo presenta una mayor afinidad conceptual con este tipo de libertad que el judaísmo. Teniendo en cuenta que existe un vínculo entre la libertad real y la universalidad –y que, como indica la afirmación dominante de los escritos del periodo intermedio, el cristianismo, a diferencia del judaísmo, con su «concepción ilimitada (schrankenlos) de la humanidad», reconoce la universalidad de la humanidad–, Bauer afirma de nuevo que el cristianismo presenta una mayor afinidad conceptual con la libertad real[104]. Y no duda en ofrecer una descripción de esta afinidad conceptual en términos evaluativos. En resumidas cuentas, Bauer insiste en que, al estar más cerca de la libertad real, «el cristianismo se encuentra muy alejado del judaísmo, y el cristiano del judío»[105].

La tercera y última afirmación sobre la naturaleza de la libertad real es que, en cierto modo, el cristianismo es una religión más adecuada que el judaísmo para alcanzarla. Esta afirmación sigue dos direcciones distintas.

Bauer afirma que, en comparación con los cristianos, a los judíos les resulta más difícil llevar a cabo la ruptura con la religión imprescindible para alcanzar la libertad real. El razonamiento de Bauer se basa en la afinidad conceptual que existe entre el cristianismo y la libertad real, que al parecer hace que a los cristianos les resulte más fácil adoptar el ateísmo baueriano. Hegeliano hasta la muerte, Bauer expresa esta facilidad en términos de una progresión conceptual que se encarna tanto en el progreso histórico como en el desarrollo individual. Del mismo modo que la humanidad alcanza la libertad real después de pasar por el judaísmo y por el cristianismo, el individuo judío «no solo tiene que romper con su esencia judía, sino también con […] la culminación de su religión, con un desarrollo que siempre ha sido ajeno a él, un desarrollo al que no ha accedido»[106]. Bauer concluye que «el cristiano solo tiene que superar una etapa, a saber, la de su religión, con el fin de abandonar la religión en general», mientras

que «el judío lo tiene mucho más difícil si quiere alcanzar la libertad»[107]. Ese (doble) salto no es imposible, pero Bauer considera que es muy improbable.

Además, Bauer distingue entre las consecuencias históricas de la apostasía judía y las de la cristiana. Apelando a las dos condiciones del ateísmo baueriano –la ausencia (negativa) de creencias religiosas y la identificación (positiva) con la humanidad– Bauer afirma que la fe judía, a diferencia de la cristiana, solo puede cumplir la primera de ellas. Ambas religiones representan ciertos intereses cuyo cumplimiento se encuentra condicionado en cierto modo por los presupuestos fundamentales de cada una de ellas. Cuando un individuo abandona su compromiso religioso, se supone que deja de perseguir esos intereses desde las restricciones de la religión. La diferencia entre el judaísmo y el cristianismo, en este contexto, reside en que estas dos religiones persiguen intereses distintos. Para Bauer, el judaísmo solo representa los intereses particulares. De este modo, cuando los judíos abandonan la ley religiosa, la única consecuencia es que estos individuos egoístas siguen persiguiendo sus intereses particulares pero sin las molestias, por ejemplo, de las leyes restrictivas relacionadas con la alimentación[108]. Parece ser que no hay ninguna otra consecuencia general. El cristianismo, por el contrario, es la encarnación de los intereses universales. Bauer sostiene que si la cristiandad, sobre todo en su expresión más refinada (el protestantismo) se «disolviera», tendríamos hombres «completos» y «libres» capaces de «las más elevadas creaciones»[109]. La presunta preocupación cristiana por los intereses universales, liberada de su caparazón religioso, reaparecería automáticamente en forma de ateísmo baueriano en su estado más avanzado, con su preocupación positiva por la humanidad en su conjunto. Mientras que el judío irreligioso «no aporta nada a la humanidad cuando desacata la ley restrictiva», el apóstata cristiano, sorprendentemente, «entrega a la humanidad todo lo que tiene cuando se disuelve su esencia cristiana»[110].

Se suele afirmar, con razón, que los miembros de la izquierda hegeliana consideran que la alienación religiosa posee un estatus fundacional. Es decir, que defienden que, una vez superada la esclavitud religiosa, las demás restricciones, incluidas las políticas y las sociales, desaparecerán de forma sencilla y automática. Sin embargo, para Bauer, parece que esto solo sucede en el caso de que se acabe con la alienación religiosa cristiana. Puede que la humanidad se encuentre preparada para enfrentarse a una revolución radical que cure todos los males, pero parece ser que los judíos no pueden hacer nada para acelerar este proceso. Sólo el apóstata cristiano, afirma Bauer, contribuye a «una lucha que, en realidad, es una lucha contra la esclavitud en general», mientras que el judío

que reniega del judaísmo simplemente «se libra de una restricción pensando en su propio interés»[111]. Por consiguiente, el judaísmo no solo se encuentra «muy por debajo» del cristianismo en la jerarquía conceptual de Bauer, sino que, además, se sitúa «muy por debajo en su capacidad de alcanzar la libertad y de desencadenar una revolución que decida el destino del conjunto de la humanidad»[112].

Bauer y la emancipación

Bauer plantea una serie de objeciones heterogéneas y desconcertantes a las formas de emancipación que defendían y perseguían los judíos alemanes. Entenderlas no es una tarea nada fácil. Sin embargo, si identificamos las tres estrategias de emancipación que defendían sus contemporáneos, puede que consigamos estructurar hasta cierto punto la argumentación de Bauer. Según lo que definiré como la «estrategia de la conversión», para alcanzar la libertad real, los judíos alemanes debían convertirse al cristianismo. De acuerdo con la «estrategia de la extensión», los judíos la obtendrían si el Estado cristiano hacía extensibles a los judíos los privilegios de los que gozaba la mayoría de la población y, según lo que definiré como la «estrategia francesa», la obtendrían si se fundaba un Estado aconfesional en el que los derechos civiles y políticos se distribuyeran sin tener en cuenta las creencias religiosas.

Bauer posee un argumento muy contundente para rebatir estas tres estrategias. Dado que todas ellas se basan en la naturaleza religiosa del Estado y/o en respetar la naturaleza religiosa del individuo, no cumplen los requisitos necesarios para alcanzar la libertad con sentido (la «libertad real»). Sin embargo, el rasgo más sorprendente de los escritos del periodo intermedio que estamos analizando es la consideración adicional que Bauer utiliza para justificar la conclusión de que los judíos no pueden conseguir este tipo de libertad. Son estas consideraciones adicionales y no el argumento contundente antes mencionado las que más provocadoras resultaban a sus contemporáneos y las que estudiaremos en este apartado.

Según la estrategia de la «conversión», los judíos alemanes tenían que convertirse al cristianismo para alcanzar la libertad con sentido. Bauer niega que

un judío pueda convertirse en un «ser humano libre» a través del bautismo ya que es una «fantasía y un autoengaño (Einbildung und Selbsttäuschung)»[113]. Además de afirmar que esta estrategia es errónea puesto que no cumple las condiciones necesarias para alcanzar la libertad con sentido –en la medida en que la religiosidad del individuo y del Estado quedan intactas–, Bauer plantea otras dos objeciones adicionales.

En primer lugar, la conversión al cristianismo nunca es sincera. Se supone que la conversión promueve la libertad, pero en realidad siempre está motivada por el prudente deseo de obtener ventajas personales. Por tanto, como intento de alcanzar la libertad «no puede ser sincero (aufrichtig)»[114]. (Bauer no presenta ninguna prueba que demuestre esta afirmación empírica y discutible. Simplemente afirma que la conversión siempre está motivada por el cálculo instrumental que favorece el interés propio[115].)

La segunda objeción adicional es que cuando la conversión se lleva a cabo, como acabamos de ver, pensando en las ventajas personales que se pueden obtener de ella, no sirve. Tanto los cristianos como los judíos, sostiene Bauer, son «siervos y esclavos», y después de la conversión lo único que sucede «es que se intercambia una clase privilegiada por otra, la que se asocia con unos trabajos más pesados por otra que parece más beneficiosa»[116]. La alusión de Bauer a estas ventajas «aparentes» es deliberada. A pesar de la abrumadora cantidad de pruebas que demuestran lo contrario (algunas de las cuales hemos repasado al principio de este capítulo), Bauer niega que los judíos alemanes se encuentren en una situación especialmente desfavorecida en comparación con la mayoría de la población. Insiste en que el hecho de que la mayoría de la población posea derechos civiles en un Estado que no es todavía una «commonwealth» es totalmente ineficaz y desventajoso[117]. De hecho, sorprendentemente, Bauer sostiene que la situación de súbditos del Estado cristiano que poseen derechos civiles es «incluso peor» que la de los que no los poseen[118]. Es preferible, a su juicio, la discriminación explícita a la que están sometidos los judíos alemanes que ese «manto de glamour» que recubre las vidas de los cristianos con derechos[119]. (Esta extraordinaria afirmación es tan inverosímil que no hay necesidad de rebatirla.)

(Dado que la descripción de la conversión como estrategia «de emancipación» que acabo de trazar toma como premisa la posibilidad de que un individuo escape a la clasificación de miembro de una minoría discriminada en lugar de basarse en la supresión de esa discriminación, puede que algunos lectores se

muestren reacios a aceptarla. Sin embargo, la conversión era el camino que tomó un número importante de judíos alemanes durante la primera mitad del siglo xix, sobre todo para librarse de las restricciones laborales[120]. La importancia de la libertad de profesión no debe subestimarse. Aunque no servía para librarse de los prejuicios sociales ni de la inseguridad, la conversión le permitió, por ejemplo, a Eduard Gans dar clases en la Universidad de Berlín, y al padre de Marx ejercer la abogacía en Tréveris[121].)

Según la «estrategia de la extensión», los judíos alemanes obtendrían la libertad con sentido si los privilegios de los que gozaba la mayoría de la población se hacían extensibles a ellos. Esta estrategia reconocía la existencia de un Estado cristiano en el que los derechos civiles funcionaban como privilegios particulares (concedidos en virtud del «nacimiento o [o de la] gracia») no como derechos morales universales[122]. Los defensores de esta estrategia –contrarios a la distribución desigual de estos privilegios– sostenían que si no se producía una alteración esencial en la naturaleza del Estado, la única forma de alcanzar la libertad era que los derechos políticos y civiles se hicieran extensibles a los no cristianos. Bauer afirma que la estrategia de la «extensión» no reúne las condiciones indispensables para alcanzar la libertad con sentido (ya que tanto la religiosidad del Estado como la del individuo quedan intactas) y plantea cuatro objeciones adicionales.

La primera de ellas es que una estrategia que implica que un Estado cristiano extienda los privilegios a los no cristianos es en cierto sentido contradictoria. Un Estado cristiano, sostiene Bauer, «confiesa su carácter cristiano y designa que la religión cristiana es la religión estatal»[123]. Es más, dado que el cristianismo y el judaísmo son «mutuamente excluyentes», Bauer concluye que un Estado cristiano debe, conforme a su propia naturaleza, discriminar a los judíos[124]. Dado que el Estado cristiano se define por su compromiso con los privilegios particulares, cualquier extensión a la minoría judía de los privilegios de la mayoría cristiana socavaría su naturaleza esencial. (La tesis que afirma que un Estado cristiano no puede extender los privilegios a los judíos sin dejar de ser un Estado cristiano estaba muy de moda entre los conservadores contemporáneos contrarios a la emancipación[125].)

Los partidarios de esta estrategia afirmaban, por supuesto, que no era una idea nueva, que ya se había introducido tímidamente en los estados alemanes que habían extendido a los judíos «los derechos civiles en su totalidad» durante las guerras de liberación, aunque después hubieran dado marcha atrás[126]. Bauer,

sin embargo, reinterpreta este episodio como una solución pasajera fruto de los «tiempos tempestuosos» en los que el Estado cristiano estaba al borde de la desintegración[127]. E insiste en que la experiencia de las guerras de liberación no demuestra que la extensión sea una estrategia estable o permanente, sino que, en «épocas de tensión», el Estado cristiano –cuya vida «era necesaria y estaba en peligro»– puede hacer concesiones temporales a «una idea de Estado más elevada»[128].

La segunda objeción adicional de Bauer cuestiona uno de los postulados que a su juicio plantean los defensores de la estrategia de la «extensión», a saber, que la discriminación de los judíos no es un comportamiento correcto del Estado cristiano. Bauer declara que en un Estado cristiano «oprimir a los judíos no es injusto»[129]. La justificación de esta singular opinión se basa en dos supuestos principales: que la discriminación hacia los judíos es connatural al Estado cristiano (el Estado cristiano «niega y debe negar la libertad a los judíos»[130]); y que una conducta impropia es aquella que no se encuentra en concordancia con la naturaleza del agente en cuestión. (La consecuencia directa y contraintuitiva de este segundo supuesto salta a la vista.) El Estado cristiano, concluye Bauer, no actúa incorrectamente al discriminar a los judíos, porque esa acción no implica «incoherencia» ni «rechazo de sus principios básicos»[131].

La tercera objeción adicional de Bauer es que el objetivo de la estrategia de la «extensión» no consiste en alcanzar la libertad con sentido para todo el mundo, sino más bien en aumentar los beneficios materiales para una minoría de la población. Es más, Bauer niega que este objetivo prudencial pueda alcanzarse extendiendo los privilegios de la mayoría cristiana a la minoría judía. Como hemos visto, Bauer considera que los súbditos alemanes en posesión de derechos civiles por nacimiento o por gracia no gozan por ello de ninguna ventaja sino que se encuentran incluso en una posición menos ventajosa que los judíos alemanes. Aunque se les concedieran a estos los mismos derechos que a la mayoría de la población, no saldrían beneficiados materialmente. De hecho, según Bauer, estarían en una situación peor.

La cuarta objeción consiste en afirmar que extender los privilegios en lugar de acabar con ellos es una estrategia equivocada desde el punto de vista de los que verdaderamente buscan la libertad. La única libertad que tiene sentido para Bauer es la libertad real, y la extensión de los privilegios no contribuye a alcanzarla sino que representa un obstáculo más. Para justificar esta afirmación, Bauer argumenta que los privilegios en general solo pueden desaparecer

mediante un ataque directo, y que si la estrategia de la «extensión» acaba monopolizando, hasta cierto punto, la agenda del cambio social, este ataque se retrasará. Defender la emancipación de los judíos, afirma Bauer, distrae la atención de otro tipo de sufrimiento. Por consiguiente, los «defensores de los judíos» son culpables de descuidar a sus «compañeros de sufrimiento» en el Estado absolutista. (Entre estos «compañeros de sufrimiento» se encuentran, por supuesto, los súbditos cristianos que poseen derechos civiles y que por tanto se encuentran en una situación peor que la de la minoría judía[132].)

Según la estrategia «francesa», los judíos alemanes alcanzarían la libertad con sentido si se fundara un Estado aconfesional en el que los derechos civiles y políticos se distribuyeran sin tener en cuenta las creencias religiosas (que quedarían por tanto relegadas al ámbito de lo privado). Huelga decir que en la época de Bauer eran muchos los alemanes que admiraban las soluciones francesas a los problemas políticos. (Arnold Ruge, por ejemplo, insistía en que en cuestiones políticas «los franceses son un buen ejemplo a seguir»[133].) Bauer sostiene que los entusiastas de la política francesa consideran que a raíz de la Revolución de Julio «se abolió la religión de Estado como tal, el Estado se liberó de la influencia clerical y todo el mundo pudo participar de los derechos civiles y políticos independientemente de su filiación eclesiástica y religiosa»[134]. Para Bauer, esta estrategia es una solución de «juste milieu», es decir, una solución «intermedia, que no llega hasta el final de las cosas», ya que se suprime la religión del Estado pero no de la sociedad civil[135]. (En este contexto de la crítica a las soluciones «intermedias», Bauer afirma que el judaísmo es «un mal (Übel)», e insiste en que ese mal solo se puede «abolir» si se «arranca de raíz»[136].)

(Algunos estudiosos afirman que la solución «francesa» –relegar a la esfera de lo privado las diferencias religiosas y conceder la misma libertad civil y política a todos los individuos– es la que defiende Bauer[137]. En su variante más elemental, esta lectura cae en el error de ignorar la segunda de las dos condiciones necesarias para alcanzar la libertad con sentido, a saber, que los individuos abandonen sus creencias religiosas en favor del ateísmo baueriano. Existe una versión más sofisticada que no ignora la segunda condición, sino que considera que esta es la consecuencia inmediata de la primera –es decir, de un Estado aconfesional que no concede privilegio a ninguna religión[138]–. No obstante, aunque en Die Judenfrage se pueden encontrar un par de pasajes en los que Bauer parece insinuar algo parecido, no existen suficientes pruebas textuales que permitan establecer esa conclusión[139]. Es más, esta lectura no concuerda

con la feroz hostilidad que profesaba Bauer a la solución del «juste milieu». Si Bauer realmente pensaba que la fundación de un Estado laico provocaría automáticamente el abandono de las creencias religiosas, no se entiende que se opusiera de forma tan vehemente a la tibieza de la estrategia «francesa».)

Además de afirmar que la estrategia «francesa» no cumple los requisitos necesarios para alcanzar la libertad con sentido (en la medida en que la religiosidad individual queda intacta), Bauer plantea una objeción adicional. Los defensores de esta estrategia, afirma, se basan en un presupuesto falso, a saber, que los judíos pueden llegar a ser buenos ciudadanos. Bauer sostiene que existe una «contradicción esencial» entre el compromiso religioso de los judíos y su afiliación a este Estado liberal. Los judíos, por su propia naturaleza, no pueden llegar a ser ciudadanos[140]. Bauer identifica tres condiciones necesarias que los judíos no pueden cumplir «sinceramente» en un Estado de «juste milieu»[141].

La primera de ellas es que los ciudadanos deben admitir que existe una distinción entre la religión y la política. Bauer insiste en que los judíos son incapaces de establecer esa distinción. Para ellos, la política «no es más que religión», y esta, por consiguiente, no se puede relegar a la esfera de lo privado[142]. De hecho, Bauer sostiene que para los judíos no hay nada que tenga una importancia estrictamente laica.«Todo es judaísmo», afirma, «todo es divino, no hay nada humano. Todo es religión»; hasta fregar los platos, observa con sorna, es un ritual religioso[143]. (Este comentario desdeñoso alude a los cubiertos y las fuentes que se lavan en la noche de Pascua.) Para Bauer, un judío que diga que distingue «las leyes civiles de las religiosas y todavía se considere judío, delira»[144].

La segunda condición es que los ciudadanos deben situar las exigencias de la política por encima de las de la religión. Bauer insiste en que aunque los judíos fueran capaces de reconocer que existe una distinción entre política y religión, la historia demuestra que, cada vez que estas dos esferas entran en conflicto, son incapaces de conceder prioridad a los mandamientos políticos en detrimento de los religiosos[145]. Bauer trae a colación el llamado «Gran sanedrín», una junta en la que los discursos más importantes se pronunciaban en hebreo y se traducían al francés. Esta jerarquía, afirma, es un reflejo del poco valor que los judíos franceses le conceden a la ciudadanía[146]. Para el judío, observa Bauer, «el hebreo es lo auténtico, lo real; el francés es la traducción, lo irreal, una separata, una ilusión, una cobertura»[147]. (El llamado «Gran sanedrín» fue convocado por Napoleón en 1807 para obtener una serie de respuestas,

sancionadas por los rabinos, a preguntas relacionadas con la relación entre los judíos franceses y la mayoría de la población y, sobre todo, con su disposición a integrarse plenamente como ciudadanos y patriotas.) Este concepto tan bajo de la ciudadanía se refleja en la actitud de los judíos alemanes ante el alistamiento durante las guerras de liberación. Bauer insiste en que los judíos solo se alistaron en el ejército cuando «las sinagogas y los rabinos» les dieron permiso para hacerlo. Este tipo de ejemplos ilustran la actitud real de los judíos ante los deberes religiosos y políticos. Para el judío, insiste Bauer, la ley religiosa siempre prevalece sobre el Estado, «al que solo se le concede un privilegio precario»[148]. (La primera vez que los judíos alemanes cumplieron en servicio militar fue durante las guerras de liberación; en Waterloo murieron unos cincuenta y cinco judíos, y entre 1813 y 1815, setenta y dos judíos recibieron la Cruz de Hierro[149].)

La estrategia argumentativa que emplea Bauer es, como siempre, digna de atención. Tanto el juicio del llamado «Gran sanedrín» en relación con la actitud del judaísmo ante el Estado, como la entusiasta participación de los judíos alemanes en las guerras de liberación, eran dos ejemplos que utilizaban a menudo los defensores de la emancipación para demostrar que los judíos podían ser buenos ciudadanos. Bauer apela a estos mismos ejemplos históricos para demostrar lo contrario. Mientras los judíos sigan siendo judíos, insiste Bauer, su «esencia judía y limitada (beschränktes) se impondrá siempre a sus obligaciones humanas y políticas»[150].

La tercera condición es que los ciudadanos deben creer en la igualdad moral esencial de todos. Bauer afirma que los judíos no pueden aceptar este presupuesto sinceramente. Los judíos no están dispuestos a defender esa visión universalista. Los actos religiosos de los judíos, afirma Bauer, «contradicen los más hermosos discursos a favor de la igualdad y de la humanidad que puedan pronunciar»[151]. Las restricciones alimentarias presuponen que todos los gentiles son sucios y, por tanto, demuestran que el judío «piensa que el que no es judío no es su igual, su prójimo»[152].

El hecho de que los judíos no cumplan las tres condiciones de la ciudadanía no es, según Bauer, contingente. Los judíos que apelan a la excelencia de su moralidad religiosa como prueba de su capacidad para ser buenos ciudadanos no han entendido, a juicio de Bauer, en qué consiste la naturaleza de la ciudadanía ni los requisitos que se deben cumplir en el Estado del «juste milieu»[153]. Dado que la emancipación conforme al modelo «francés» presupone que el ciudadano

debe cumplir estas condiciones, los que defienden esta estrategia se encuentran en la misma posición que los que pretenden «convertir a los moros en blancos»[154]. El término «judío emancipado», concluye Bauer, es una contradicción. El judío solo es capaz de falsificar la ciudadanía.

(Nótese que, según Bauer, lo que he definido como estrategia «francesa» no había llegado a implantarse del todo Francia. Bauer afirma que la Revolución de Julio no había conseguido abolir completamente la protección legal de los privilegios religiosos, ya que algunas leyes –como la «enmienda Luneau» a la legislación para el trabajo de menores, que decretaba que el domingo era un día de descanso obligatorio– todavía protegían las ventajas de la «mayoría privilegiada»[155]. Aún así, considero que la terminología que he elegido es apropiada, ya que este intento de llevar a la práctica esta estrategia –independientemente de su éxito– se solía identificar con Francia, no con el propio Bauer.)

Para Bauer, el distanciamiento de los judíos con respecto al mundo moderno resulta comprensible. El sentimiento de tribu y la tenacidad que se reflejan en una religión exclusivista, positiva e hipócrita, no solo es incompatible con la libertad real que constituye el objeto y el fin de la historia de la humanidad –un fin que a los judíos no les afecta ni sienten como suyo–, sino que además les incapacita como receptores de otras formas de emancipación contemporánea más terrenales. Bauer sostiene que el bautismo no ofrece a los judíos alemanes la posibilidad de escapar de la situación desventajosa en la que viven, que su exclusión de los privilegios de la mayoría en el Estado cristiano es justa y que son incapaces de cumplir las condiciones que exige ser ciudadano en un sistema constitucional moderno.

Bauer rechaza la idea de que este distanciamiento integral del mundo moderno sea digno de lástima. La lástima, afirma, que se siente por las personas que se encuentran en una situación desagradable solo es una reacción adecuada si se cumplen dos condiciones. En primer lugar, tiene que haber una situación alternativa que sea viable. En segundo lugar, los individuos en cuestión no deben ser responsables de su situación. En el caso de los judíos, no se cumple ninguna de las dos. En primer lugar, Bauer insiste en que los judíos nunca se sentirán a gusto en un mundo «que no han creado ellos, en el que no participan; un mundo contrario a su naturaleza inalterada»[156]. Los judíos, según mantiene, «han sido oprimidos inevitablemente y su sufrimiento es incurable»[157]. En segundo lugar, insiste en que la discriminación y el oprobio que han sufrido los judíos es

el resultado de su propio comportamiento. Bauer niega que la explotación a la que los judíos someten a algunos gentiles a través de la usura sea el resultado de la exclusión de otras formas de actividad económica[158], y pregunta (retóricamente) si sería posible excluir a los judíos de la estructura de los Estados y las corporaciones si ellos «no se hubieran excluido a sí mismos» (al considerar que «forman una nación»[159]). De hecho Bauer afirma que aquellos que reconocen (como Dohm) que «la actitud, el carácter y la condición de los judíos» son deplorables, pero que sin embargo culpan de esos factores a la opresión que han sufrido, utilizan argumentos especiosos[160]. Los únicos culpables de la opresión que sufren son los propios judíos «porque la han provocado al observar su ley, su lengua y su modo de vida en general»[161].

Bauer plantea otra provocadora inversión histórica y afirma que el que defiende la inocencia histórica de los judíos comete una injusticia con ellos (la «injusticia» consiste en confundir la causa con el efecto). Los judíos fueron los primeros en excluir a los demás, y por eso ahora «se les paga con la misma moneda»[162]. De hecho, en un pasaje de su obra, Bauer afirma que los judíos se merecen la discriminación porque además de habérsela buscado con sus propios actos, refleja «los deseos» de los propios judíos[163]. Dado que el judío «se considera especial en comparación con el cristiano», el Estado cristiano solo respeta esa reivindicación cuando, a su vez, discrimina al judío y le trata «como algo especial»[164].

Bauer analiza brevemente un rasgo de los judíos modernos que sí podría ser motivo de lástima, y lamenta que la opresión de la que han sido víctimas no haya ejercido sobre ellos ningún efecto saludable. A diferencia, por ejemplo, de las comunidades cristianas primitivas, que mejoraron gracias a la discriminación, Bauer señala que los judíos «no han descubierto un solo principio moral capaz de renovar su visión del mundo o de su propia nación»[165]. Sin embargo, aunque este fracaso es digno de lástima, no resulta nada sorprendente. La opresión, observa Bauer, solo hace mejorar a los grupos que representan los principios del progreso histórico[166].

En una palabra, la conclusión general de Bauer es que hay que repensar algunas afirmaciones convencionales relacionadas con los prejuicios y la discriminación. Los judíos, insiste, son los instigadores, no las víctimas, de la discriminación y, por tanto, su distanciamiento del mundo moderno no debe inspirar lástima.

La reconstrucción de las preocupaciones bauerianas

Mientras que en sus escritos del periodo intermedio Bauer analiza la naturaleza de los judíos y del judaísmo, en «Zur Judenfrage» Marx ofrece una explicación de los aciertos y las limitaciones de lo que denomina emancipación política. A pesar de la evidente relación que existe entre estos dos temas –a saber, que la emancipación política era el tipo de libertad que perseguían los judíos alemanes–, resulta difícil establecer comparaciones entre los dos autores debido a la naturaleza diversa de estos dos temas. Mientras que en la Kritik Marx se ciñe al texto de Hegel, en «Zur Judenfrage» tiende más bien a utilizar los comentarios de Bauer como punto de partida de otras reflexiones propias de mayor alcance.

Marx resume el rechazo de la emancipación política de Bauer en dos afirmaciones fundamentales: que «el judío no se puede emancipar en virtud de su propia naturaleza», y que «el Estado cristiano, en virtud de su propia naturaleza, no puede favorecer la emancipación del judío»[167]. Aunque Marx rechaza estas dos tesis, considera que merece la pena examinarlas porque aluden a otras cuestiones más generales relacionadas con la naturaleza del Estado moderno[168]. Si Marx afirma eso, es porque interpreta estas dos afirmaciones de una manera peculiar que le permite alejarse de las cuestiones que le interesan expresamente al propio Bauer (el carácter de los judíos y del judaísmo) y centrarse en el tema que le preocupa a él (la naturaleza de la emancipación política). Para empezar, analizaré la refutación marxiana de la primera tesis baueriana. (La refutación de la segunda, la estudiaremos en el siguiente apartado.)

En primer lugar, Marx reelabora esta primera tesis –«el judío, en virtud de su propia naturaleza, no se puede emancipar»– y ofrece una formulación más general: sostiene que los individuos religiosos no pueden (en virtud de su naturaleza religiosa) ser los titulares de la libertad con sentido[169]. Esta nueva versión presenta tres elementos destacados: Marx interpreta que la alusión a la emancipación de Bauer hace referencia en realidad a la libertad con sentido (es decir, Marx no reconoce ni emplea la distinción baueriana entre «libertad real» y «emancipación»); además presupone que la emancipación política es una forma de libertad con sentido (es decir, que interpreta que la afirmación de Bauer hace referencia a la libertad política que se puede alcanzar en el mundo social

moderno); y, por último, interpreta que la afirmación baueriana acerca de la naturaleza de los judíos es una instancia particular de una teoría general de la religión (a saber, que los individuos religiosos no pueden, en virtud de su naturaleza religiosa, emanciparse).

Merece la pena hacer hincapié en este último punto, sobre todo por el interés y la cantidad de comentarios que han suscitado las observaciones marxianas acerca de los judíos y el judaísmo. En la primera parte de «Zur Judenfrage», Marx analiza el judaísmo como si se tratara de la «religión en general», a diferencia de Bauer, que sostenía que era la encarnación de una creencia aborrecible y especialmente retrógrada[170]. Del mismo modo, Marx considera que los judíos representan a «los seres humanos religiosos en general», a diferencia de Bauer, que defendía que eran la encarnación de una forma de humanidad aborrecible y especialmente retrógrada[171]. (Para muchos lectores, las observaciones que plantea Marx en la segunda parte de «Zur Judenfrage» tienen un carácter muy distinto. Esas observaciones se examinan aparte al final de este capítulo.)

Según la reformulación inicial de la primera afirmación de Bauer, los individuos religiosos no pueden, en virtud de su naturaleza religiosa, experimentar la libertad con sentido. Dado que Marx presupone que la emancipación política es una forma de libertad con sentido, sostiene que, a juicio de Bauer, la emancipación política es incompatible con el compromiso religioso individual, que la ciudadanía moderna exige que «el judío abandone el judaísmo y que la humanidad en general abandone la religión»[172].

Marx niega que el ateísmo, en este sentido negativo, sea una condición que haya que cumplir para convertirse en un ciudadano moderno[173]. De hecho, sostiene que el Estado político no tiene «derecho (das Recht)» a exigir a los judíos o a cualquier otro individuo que abandone su religión[174]. La actitud de Marx ante los derechos, un tema muy mal interpretado, se analiza más adelante, en este mismo capítulo.)

Dado que la emancipación política es un rasgo definitorio del mundo social moderno, Marx recurre a algunos ejemplos empíricos para justificar su rechazo de la teoría de las condiciones de Bauer. Alemania, por supuesto, no es un buen ejemplo, ya que el Estado moderno se encuentra ausente de la realidad histórica alemana, aunque esté presente, por supuesto, en su Traumgeschichte filosófica (véase el capítulo II)[175]. Sin embargo, mientras que en la Kritik, Marx afirmaba que Francia y América eran dos ejemplos de modernidad política,

ahora reconoce que puede que Francia no sea un buen ejemplo de emancipación política. No es que en Francia, como sucede en Alemania, no se conozca la emancipación política, sino que no se da «de forma plena»[176]. Por tanto, Marx acepta, al menos con fines explicativos, la tesis baueriana que afirma que en Francia la modernización política se encuentra amenazada por unas leyes que protegen la religión de la mayoría. La relación entre religión y Estado moderno en su «forma más pura y característica», según Marx, se da en los «Estados libres» de Norteamérica, y, después, menciona a Nueva Inglaterra, a New Hampshire y a Pensilvania[177]. Solo en estos Estados se ha «desarrollado plenamente» el concepto de «Estado político»[178].

Para demostrarlo, Marx aporta pruebas empíricas extraídas de tres obras publicadas (dos francesas y una inglesa): Marie ou l’esclavage aux États-Unis, una novela de Gustave de Beaumont; la obra de uno de los amigos más célebres de Beaumont, Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique (Marx solo utilizó el primer volumen, publicado en 1835)[179]; y Men and Manners in America, de Thomas Hamilton, una obra que Marx leyó en una traducción al alemán[180]. (Cierto estudioso moderno se muestra muy sorprendido de que Marx no se diera cuenta de que la obra de Beaumont pertenecía a un «género» distinto[181]. Sin embargo, el elemento de ficción de Marie, tal como reconoce Beaumont, era un pretexto para realizar una descripción empírica de la sociedad americana. Casi la mitad del libro está formada por notas meramente descriptivas y apéndices.)

Según la interpretación de Marx, estas tres autoridades están de acuerdo en que en América existe un sorprendente contraste entre el destino político y el destino civil de la religión. Por una parte, muchos Estados americanos carecen de religión oficial, y no hay que cumplir ningún requisito religioso para ejercer los privilegios políticos; por otra, Norteamérica es la tierra de «la religiosidad por excelencia»[182]. En el libro de Beaumont, por ejemplo, se dice que en Estados Unidos la gente no cree que los ateos puedan ser «hombres honrados»[183].

Es el elemento civil de este contraste entre el destino político y el destino civil de la religión el que pone en cuestión la presunta incompatibilidad que existe entre el compromiso religioso y la emancipación política. Marx afirma que si nos atenemos a las pruebas empíricas, en la tierra de la «plena emancipación política», la religión no solo existe, sino que tiene una existencia «lozana y vital»[184]. Esta afirmación es importante. Marx concluye que «la existencia de la religión no se contradice con la plenitud del Estado», y que Bauer se

equivocaba al insistir en que el compromiso religioso y la emancipación política son incompatibles[185].

De hecho, Marx piensa que en estos ejemplos americanos se manifiesta «la forma y la manera» características de la emancipación política[186]. Según Marx, la emancipación política «no pretende abolir la religiosidad real del hombre»[187]. Más bien, la emancipación política de los judíos, los cristianos y los «hombres religiosos en general» consiste en «que el Estado se emancipe del judaísmo, del cristianismo y de la religión en general»[188]. Por tanto, la emancipación política puede dividirse en dos momentos: la sociedad se divide en dos ámbitos, uno civil y otro político, y la religión «queda relegada» al ámbito de la sociedad civil[189]. Cada individuo lleva a cabo una transformación paralela. La separación de lo civil y lo político se alcanza mediante la «escisión (Spaltung)» del hombre en su yo público y su yo privado (cada individuo queda dividido en «judío y ciudadano, protestante y ciudadano, creyente y ciudadano»), y la religión «queda relegada» al ámbito de la creencia personal[190]. Como explica Marx en Die heilige Familie, el Estado se emancipa políticamente de la religión «cuando se emancipa de la religión estatal y la religión queda abandonada a merced de la sociedad civil»; los individuos por su parte se emancipan políticamente de la religión «cuando dejan de considerar que se trata de una cuestión pública y se convencen de que es una cuestión privada»[191].

Aunque aparentemente «Zur Judenfrage» es una obra dedicada a la religión, se advierte enseguida que los verdaderos intereses del joven Marx son otros. No hay que interpretar literalmente todas las alusiones a la religión. Aunque se hable de la religión propiamente dicha, lo que le preocupa a Marx es la religión como precondición «espiritual» representativa del Estado moderno. Es más, el Estado moderno tiene condiciones «materiales» y «espirituales» que funcionan de modo análogo. La precondición «material» representativa del Estado moderno es la propiedad privada, y, a grandes rasgos, su destino es similar al de la religión.

En primer lugar, como demuestra el ejemplo empírico de los Estados libres de Norteamérica, «la anulación política de la propiedad privada no implica su abolición». Lo que sucede es que queda relegada al ámbito de lo no político[192]. Una vez más, la emancipación política se presenta como un proceso doble: la sociedad se divide en un ámbito civil y otro político, y la propiedad privada queda relegada al ámbito de la sociedad civil.

Además, Marx sostiene que existen pruebas empíricas que demuestran que, como sucedía en el caso de las precondiciones espirituales, existe un contraste igual de sorprendente entre el destino civil y el destino político de las condiciones materiales del Estado. El Estado moderno se ha liberado de la propiedad privada en la medida en que ya no es un requisito para ejercer «el derecho al voto activo y pasivo» –es decir, el derecho a presentarse a unas elecciones y a votar–. Al mismo tiempo, sin embargo, al quedar relegada a la esfera civil, la propiedad privada (y el individualismo inseparable de ella) no solo no desaparece, sino que prospera.

De este modo, Marx lleva a cabo una segunda reformulación de las quejas de Bauer en relación con el antagonismo que existe entre los judíos y la modernidad. En un principio, afirma que Bauer saca a la luz en su análisis la cuestión de la relación entre el Estado moderno y la religión, y después sostiene que plantea la cuestión de la relación entre el Estado moderno y sus precondiciones. Este es el «conflicto secular» al que en última instancia queda reducida la «cuestión judía», a saber, «la relación que mantiene el Estado político con sus condiciones previas (Voraussetzungen)», unos postulados que Marx divide en «elementos materiales» (cuyo ejemplo paradigmático es la propiedad) y «elementos espirituales» (cuyo ejemplo paradigmático es la religión)[193].

Las condiciones previas del Estado moderno

Al decir que la existencia (reforzada) de la religión y la propiedad son las dos «condiciones previas» principales del Estado moderno, Marx afirma que el Estado político depende en cierto modo de la sociedad civil moderna[194]. Esta dependencia presenta dos dimensiones. Desde un punto de vista histórico, el Estado moderno nace de la separación entre la vida civil y la vida política. En un sentido constitutivo, la «universalidad» de la vida política moderna sigue dependiendo del individualismo de la sociedad civil y se define por oposición a él. Estas dos afirmaciones deben ser explicadas en mayor profundidad.

La dimensión histórica se pone de manifiesto sobre todo en la explicación esquemática de la emergencia del mundo social moderno que ofrece Marx. A su

juicio la sociedad «feudal» presenta dos características fundamentales que, a su vez, contrastan de forma estructurada con el mundo social moderno.

En la sociedad feudal, la vida civil y la vida política formaban una unidad. Es decir, no existía separación alguna entre estos dos ámbitos, en la medida en que los distintos elementos de la vieja sociedad civil –la propiedad, la familia, el trabajo en su expresión señorial, estamental y gremial– poseían «un carácter inmediatamente político»[195]. Esta explicación ya aparecía en la Kritik. Sin embargo, Marx subraya ahora un segundo rasgo característico de la Edad Media, a saber, que en esta época no existía la vida política común ni una comunidad política de incumbencia general (inmediata) de todos los sujetos. La relación que mantenía el individuo con el conjunto del Estado –la «relación política» según Marx–, era indirecta, se desarrollaba a través de las distintas estructuras corporativas a las que pertenecía cada individuo[196]. Estas estructuras corporativas, aunque favorecían la creación de bolsas de solidaridad y de apoyo mutuo –es decir, formaban comunidades de significado en las que se encontraban implicados los individuos–, establecían «barreras entre las diferentes secciones en las que se dividía el pueblo»[197]. El carácter segmentado de la sociedad feudal garantizaba que, al menos por lo que respecta a las relaciones intercorporativas, los individuos mantenían entre sí una «relación de separación y exclusión»[198]. Marx sostiene que dado que en el mundo medieval no existía la vida política común, se puede interpretar que los diferentes «Estados, corporaciones, gremios y privilegios» eran la encarnación de «la separación que existía entre el pueblo y su comunidad»[199]. Los intereses políticos generales –relacionados, por ejemplo, con la unidad del Estado–, eran «intereses especiales» de una parte de la comunidad, a saber, del gobernante y de sus caballeros «que se encuentran separados del pueblo»[200].

En resumidas cuentas, en la sociedad feudal se combina la presencia de una vida política y civil unificada con la ausencia de una comunidad política de incumbencia general. Por el contrario, el mundo social moderno se caracteriza por el desarrollo de un ámbito político que interesa a toda la comunidad pero que se encuentra separado de la vida cotidiana en la sociedad civil.

En «Zur Judenfrage», el joven Marx desarrolla la teoría del mundo social moderno que expuso por primera vez en la Kritik. No solo subraya la existencia de una separación (entre la vida civil y la vida política) sino que explica además cuáles son las consecuencias que tiene este divorcio para cada uno de los ámbitos escindidos. La escisión moderna de la vida social y la vida política no es

solo una separación de dos elementos que de lo contrario permanecerían inalterados, sino que conlleva además una importante transformación de cada uno de los ámbitos afectados. Esta transformación implica la «plenitud (Vollendung) del idealismo del Estado» y la «plenitud del materialismo de la sociedad civil»[201].

La «plenitud del idealismo del Estado» es la transformación de la vida política resultante de la superación de la estructura corporativa del feudalismo[202]. En la Edad Media, el «espíritu político» de la sociedad se encontraba, según la definición de Marx, en «estado de dispersión», lo que equivale a afirmar que estaba «escindido, dividido y estancado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal»[203].) La revolución política que inauguró el mundo social moderno desencadenó ese espíritu y «no solo lo liberó de la confusión con la vida civil» sino que además favoreció que se aglutinara en un único «ámbito de comunidad» de incumbencia general[204]. El dominio que ejercía una parte de la sociedad feudal sobre todas las demás quedó así superado a cambio de que «los asuntos del Estado [se transformaran] en los asuntos del pueblo»[205]. Por primera vez, la vida política se convirtió en «un interés del pueblo en su totalidad (als allgemeine Angelegenheit)»[206].

La «plenitud del materialismo de la sociedad civil» es la transformación que sufre la vida civil como resultado de la separación del Estado político. Para Marx, en la sociedad feudal, que se caracterizaba por la unidad de los intereses civiles y políticos, el interés colectivo era un mecanismo de contención ante cualquier individualismo que pudiera surgir. Sin embargo, la revolución política que inauguró el mundo social moderno «abolió el carácter político de la sociedad civil»[207]. Esta «emancipación de la política que lleva a cabo la sociedad civil» tiene graves consecuencias para las partes que integran la vida civil[208]. La más grave es que estas partes «se libran de sus ataduras», lo que equivale a afirmar que se libran incluso del interés «aparente» por el bien común[209]. Al sacudirse estas restricciones políticas, la vida civil moderna se «sacude también las cadenas que mantenían en jaque al espíritu egoísta»[210].

La explicación marxiana de la intensificación del individualismo sigue varios hilos argumentales distintos, y no todos ellos se exponen de forma clara en «Zur Judenfrage». Marx define la sociedad civil como «la esfera del egoísmo y de la bellum omnium contra omnes», una definición basada en la teoría hobbesiana del estado de naturaleza que sugiere que la intensificación del individualismo afecta tanto a la motivación individual como a las relaciones sociales[211].

Por lo que respecta a las motivaciones y al carácter de los individuos, Marx afirma que los miembros de la sociedad civil moderna no se mueven por intereses «comunales», sino «particulares»[212]. Poseen una visión totalmente instrumental de sí mismos y de los demás; es decir, que los sujetos particulares consideran que tanto ellos como los demás son simples «medios» para alcanzar fines individuales[213].

En lo que concierne a las relaciones que mantienen entre sí estos individuos exageradamente egoístas, Marx considera que existen ciertos vínculos sociales que les unen, pero se trata de vínculos competitivos y antagónicos. La sociedad civil, al sustituir los vínculos comunales por el «egoísmo y las necesidades de cada uno» genera un mundo de individuos egoístas «que se enfrentan entre sí y entablan una relación de enemistad (feindlich)»[214].

Se pueden encontrar varios hilos argumentales más en la deslavazada explicación marxiana del individualismo que se recoge en «Zur Judenfrage». El individuo de la sociedad civil tiene a su juicio cada vez menos poder, es «un juguete de poderes extraños», afirma Marx, anticipando el concepto de fetichismo que acuñaría más tarde –la idea de que a los productos sociales se les dota de un poder independiente del que en realidad carecen[215]. En otro pasaje cita a Tocqueville y observa que los miembros de la sociedad civil son individuos atomizados, «mónadas aisladas» que cada vez «se repliegan más sobre sí mismos, se centran en sus propios intereses y en sus deseos privados»[216].

Marx se sirve además de algunas sorprendentes imágenes superpuestas basadas en Men and Manners in America de Hamilton con el fin de ilustrar el carácter específico del individualismo moderno. Según Marx, Hamilton ofrece un retrato fiel de los miembros de la sociedad civil moderna cuando los describe como hombres espiritualmente atormentados que calculan con frialdad, irracionalmente aquiescentes. Esta noción de tormento espiritual está tomada de un pasaje en el que Hamilton afirma que el ciudadano americano es un individuo «poseído» por el espíritu del mercadeo que solo «idolatra» a «Mammón», una deidad a la que adora con todo el poder «de su alma y de su cuerpo»[217]. La imagen del hombre calculador se inspira en una caracterización del ciudadano emancipado de Nueva Inglaterra, que considera que el mundo no es más que una «bolsa de valores», un individuo que solo se relaja cuando «intercambia objetos» y que piensa que su «única vocación en este mundo» es «enriquecerse más que el vecino»[218]. La noción de la aquiescencia irracional –quizá la imagen más

extravagante de todas– se basa en la afirmación hamiltoniana de que el ciudadano de los Estados Unidos es una especie de voluntarioso Laocoonte, que a pesar de sentirse estrangulado por las serpientes del comercio, no hace «el más mínimo esfuerzo por liberarse»[219]. (El conjunto escultórico formado por Laocoonte y sus dos hijos estrangulados por las serpientes fue descubierto en Roma en 1506 y desempeñó un papel importantísimo en el debate que surgió en la Alemania contemporánea sobre los logros de la cultura griega[220].)

Según Marx, la «plenitud» del «idealismo» del Estado (la formación de una comunidad política de incumbencia general) y la «plenitud» del «materialismo» de la sociedad civil (la intensificación del individualismo cotidiano) no son procesos históricos independientes. «La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad civil en individuos independientes», escribe Marx, son el resultado de «un mismo acto»[221].

Marx no se limita a afirmar que el Estado y la sociedad civil están estrechamente ligados en virtud de su origen histórico, sino que asegura que todavía mantienen una relación muy estrecha. (Esto es lo que antes definimos como el sentido constitutivo de dependencia.) Marx no solo quiere subrayar que el Estado político y la sociedad civil moderna se originaron al mismo tiempo, sino que, además, sus destinos se encuentran todavía entrelazados. Aunque la vida política parece independiente de la sociedad civil, en realidad el Estado moderno depende de la continuidad de la sociedad civil «para existir»[222].

En la «Kritische Randglossen», después de establecer de nuevo la distinción entre Estado y sociedad civil, y de afirmar que implica una «antítesis» entre «la vida pública y la vida privada» y entre «los intereses universales y los particulares», Marx establece una analogía entre el mundo antiguo y el mundo moderno. En su opinión, en ambos casos, la existencia del Estado es «inseparable» de la existencia de la esclavitud[223]. En la Antigüedad, la ciudad-estado y la esclavitud «no estaban menos fundidas que el Estado moderno y el despiadado mundo de los negocios»[224].

Evidentemente, esta imagen de la «fundición» del Estado y la sociedad civil implica que existe una interrelación entre estos dos elementos[225]. Sin embargo, no se trata de una relación de igualdad, sino de subordinación. El ámbito de la «vida privada» y de los «intereses particulares» tiene cierta primacía con respecto al de la vida política y el bien común.

En los primeros escritos esta primacía se caracteriza de diversas formas. En la Kritik, Marx afirma que el Estado político es una «impotencia sostenida» y que el mayor poder no reside en el Estado en sí, sino en los que lo apoyan[226]. En «Zur Judenfrage», sostiene que la sociedad civil ejerce un poder supremo, y después afirma que la «soberanía» del Estado es «ficticia (eingebildeten)»[227]. En la «Kritische Randglossen», Marx defiende que «la fragmentación, la depravación y la esclavitud de la sociedad civil es el fundamento natural del Estado moderno, del mismo modo que la sociedad civil de la esclavitud era el fundamento natural del Estado en la Antigüedad»[228]. Y en Die heilige Familie, observa que la sociedad civil es la «base natural» del Estado[229].

Sin embargo, no es la dependencia continuada en sí, sino los efectos que esta dependencia ejerce sobre la naturaleza del Estado moderno lo que le interesa estudiar a Marx en «Zur Judenfrage». En concreto, Marx afirma que la dependencia que tiene el Estado moderno de la sociedad civil tiene algunas consecuencias importantes para el tipo de vida pública que se puede encontrar en el mundo social moderno. (Con el fin de aclarar esta tesis, puede que resulte útil analizar la refutación marxiana de la segunda afirmación baueriana que hemos identificado anteriormente.)

Cristianismo y Estado moderno. La analogía positiva

La segunda afirmación de Die Judenfrage de Bauer que Marx considera central es que «el Estado cristiano no puede reconocer en virtud de su propia naturaleza la emancipación del judío»[230]. En un principio, la respuesta que ofrece Marx a esta conocida reivindicación parece desconcertante. Lo primero que hace es refutar la noción baueriana de Estado «cristiano» y proponer una definición alternativa.

Si, en un primer momento, la refutación del concepto de Estado cristiano resulta desconcertante es porque Bauer emplea esta noción en un sentido totalmente convencional. Para Bauer, el Estado cristiano es aquel cuyo «fundamento y característica esencial» es el privilegio religioso, el Estado basado en la Biblia cristiana, el Estado cuya naturaleza consiste en discriminar las demás religiones, etcétera[231]. De hecho, al aludir al «así llamado (sogenannte) Estado cristiano»

Marx parece reconocer –al menos de forma implícita– la naturaleza convencional del sentido en que Bauer emplea esta noción. Es más, este uso convencional es el que el propio Marx había adoptado hasta este momento[232]. En un artículo para el Rheinische Zeitung, por ejemplo, describe los Estados del Antiguo Régimen como los «más católicos entre todos los posibles»[233]. Ahora, sin embargo, Marx sostiene que debemos abandonar esta acepción, ya que «el Estado cristiano perfecto no es el llamado Estado cristiano que reconoce como fundamento, como religión estatal, el cristianismo»[234].

La definición alternativa de Estado cristiano que propone Marx también resulta desconcertante en un primer momento, porque recomienda utilizar este nombre en un sentido muy peculiar cuyas ventajas sobre la acepción convencional no son ni mucho menos evidentes. Marx señala que «el Estado cristiano perfecto» es «el Estado ateo, el Estado democrático, el Estado que relega la religión al mismo nivel que cualquier otro elemento de la sociedad civil»[235]. Según este uso alternativo, «la forma definitiva del Estado cristiano» es el Estado moderno que «se muestra indiferente en relación con la religión y con sus fieles»[236].

Teniendo en cuenta esta definición revisada de Estado cristiano, es evidente cuál es el razonamiento que se esconde detrás de la refutación marxiana de la segunda afirmación de Bauer –que el Estado cristiano, por su propia naturaleza, no puede favorecer la emancipación de los judíos–. Según demuestra el pertinente ejemplo americano, la emancipación de los judíos es compatible con el Estado democrático moderno. Es más, es obligatoria. Por consiguiente, si el Estado cristiano es el Estado democrático moderno, cuando Bauer afirma que el Estado cristiano no puede favorecer la emancipación de los judíos está equivocado a todas luces.

La dificultad ahora no reside en seguir el razonamiento de Marx, sino más bien en entender por qué decide adoptar esta definición tan peculiar de Estado cristiano. En parte, puede que Marx cayera en la tentación de acuñar una definición revisada por motivos formales (poco convincentes), a saber, que una definición de estas características le permitía darse el gusto de satisfacer su pasión por la paradiástole. Gracias a esta definición, Marx podía afirmar que el verdadero Estado cristiano era el Estado ateo, el Estado que se muestra indiferente a la religión y a los religiosos, etcétera[237]. Afortunadamente, existe una razón más importante y convincente que justifica este uso alternativo. Marx se sentía atraído por esta definición porque le permitía establecer varias analogías (superpuestas y sin estructurar) entre la naturaleza del cristianismo y la

del Estado moderno. Para Marx, dos de ellas expresan una verdad importante relacionada con el carácter de la vida política moderna, y por tanto justifican la revisión de la definición de Estado cristiano.

Para entender estas analogías hay que comprender cuál es en líneas generales el concepto de cristianismo que adopta el joven Marx. (En los primeros escritos, Marx suele identificar, para mayor confusión, la noción de «cristianismo» con la de «religión».) Aunque la visión marxiana del cristianismo ha atraído la atención de numerosos estudiosos que han diseccionado en profundidad sus opiniones al respecto, muchas de ellas son derivadas e indirectas[238]. Son indirectas en el sentido de que las observaciones de Marx suelen presentarse como comentarios introductorios, ocasionales o metafóricos, planteados en el contexto de un análisis de cuestiones no religiosas. Y son derivadas porque la mayoría de ellas no son originales, sino que reproducen las teorías de algunos autores de la izquierda hegeliana, sobre todo de Ludwig Feuerbach (cuya obra analizaremos en el capítulo IV)[239]. Por consiguiente, aquí solo abordaremos aquellos aspectos de la explicación marxiana que nos permitan entender los paralelismos que establece entre el cristianismo y el Estado moderno.

En la «Kritik: Einleitung» hay un apartado dedicado al cristianismo que se suele citar con frecuencia. (En este apartado se recoge la famosa analogía, profundamente polémica en su origen, entre el carácter de la religión y el uso de opiáceos)[240]. En el transcurso de su exposición, Marx afirma que el cristianismo es «la realización fantástica de la esencia humana, dado que la esencia humana no ha adquirido todavía una auténtica realidad»[241]. En esta afirmación se pueden distinguir tres elementos. Marx insiste en que la naturaleza humana se refleja en el cristianismo, que su reflejo es en cierto modo «fantástico» (es decir, que la naturaleza humana no es reconocida en «realidad», sino en el mundo secundario de la ilusión religiosa), y que existe una conexión entre la esfera de la «realidad» y la de la «ilusión» (es decir, que la naturaleza humana solo se expresa a través de la ilusión cuando no ha podido actualizarse en la realidad.) «La religión», señala Marx en una de sus frases más elípticas, «no es más que el sol ilusorio que gira alrededor del hombre cuando este no gira alrededor de sí mismo»[242]. (En este contexto, el joven Marx observa que la expresión fantástica de la naturaleza humana consuela al hombre, aunque de forma insuficiente, de la falta de realización terrenal. Esta afirmación –que la religión proporciona un consuelo insuficiente para el sufrimiento terrenal– es la que da lugar a la famosa analogía con la droga. Como el opio, la religión proporciona una «felicidad ilusoria», un «halo» en el «valle de lágrimas» de

nuestro destino material[243].)

Es evidente que existe una profunda afinidad entre esta teoría de la religión y el modelo histórico de autorrealización que se describe en la Kritik y en los Manuskripte (y que hemos analizado en el capítulo II). La autorrealización ofrece un modelo según el cual el desarrollo y la actualización de los poderes humanos esenciales exigen un desvío a través de la alienación. Ahora Marx sostiene que la religión es una de las formas que adopta ese desvío. Hasta que la naturaleza humana no se actualice plenamente en las vidas individuales, se expresará a través de las ideas religiosas.

Esta teoría tiene mucha enjundia. Lo primero que hay que señalar es que no es una lectura del cristianismo totalmente negativa o despectiva. En «Zur Judenfrage», Marx afirma que el cristianismo encarna a la vez un logro y una limitación. En una palabra, el hallazgo del cristianismo es que reconoce la naturaleza humana, y la limitación es que se trata de un reconocimiento insuficiente (al encontrarse situado en un mundo de ilusión secundario).

Esta explicación del hallazgo y la limitación del cristianismo es el marco en el que Marx desarrolla en profundidad dos analogías entre la naturaleza del cristianismo y la del Estado moderno. La primera analogía (positiva) versa sobre el hallazgo del cristianismo y el del Estado moderno (a este paralelismo dedicaremos el resto del presente apartado). La segunda (negativa) tiene que ver con la limitación del cristianismo y del Estado moderno (y será el tema que analizaremos en el siguiente apartado).

El paralelismo positivo se basa en la tesis que afirma que tanto el cristianismo como el Estado moderno implican el «reconocimiento (Anerkennung)» de la naturaleza humana[244]. Se trata de una afirmación explícita que Marx refuerza con ayuda de otras analogías. Marx sostiene, por ejemplo, que tanto la religión como la política se basan en un dualismo, entre el cielo y la tierra, en un caso, y entre el Estado y la sociedad civil en el otro. En ambos casos, se establece una separación entre un ámbito en el que se reconoce la naturaleza humana (el de la «vida de la especie») y otro en el que no se reconoce (el de «la vida individual»). «Los miembros del Estado político son religiosos», escribe Marx, «en virtud del dualismo (Dualismus) que existe entre la vida individual y la de la especie, entre la vida de la sociedad civil y la vida política»[245]. Está claro que esta división en dos ámbitos (tanto en el caso de la religión como en el de la política) no solo afecta a diferentes grupos de individuos, sino a cada individuo en particular. En

ambos casos, cada «hombre lleva una doble vida, una en el cielo y otra en la tierra»; una vida en la que se reconoce su naturaleza humana y otra en la que no. Como explica Marx, en el ámbito de la política, a diferencia del de la religión, esta escisión no solo tiene lugar en la esfera de la «conciencia sino que es real»[246].

Marx recurre a este paralelismo positivo –el reconocimiento de la naturaleza humana en el Estado moderno y en el cristianismo– con el fin de justificar tanto su refutación de la definición convencional baueriana del Estado cristiano como la singular alternativa que él plantea. Marx distingue entre el cristianismo como tal (la doctrina explícita y el contenido religioso de la religión) y lo que define como «el fundamento humano del cristianismo» (es decir, la naturaleza humana de la cual el cristianismo es una expresión alienada)[247]. En la definición convencional de Estado cristiano –la que defiende y emplea Bauer– el término «cristiano» se aplica a un Estado basado aparentemente en el compromiso con el contenido doctrinal del cristianismo. Por el contrario, según la definición alternativa que propone Marx, el Estado no se basa en la visión religiosa del cristianismo, sino en su fundamento antropológico, es decir, en la naturaleza humana que sustenta el cristianismo y que se refleja en él. Como Marx considera que la naturaleza humana se refleja tanto en el cristianismo como en el Estado moderno, sostiene que este Estado es «cristiano», por oposición, por ejemplo, al Estado premoderno basado en el contenido doctrinal del cristianismo.

De hecho, en un pasaje de su obra, Marx afirma que el Estado moderno «pleno» puede «descartar» el cristianismo como tal y relegarlo a la esfera de la sociedad civil porque en este Estado se «realiza» el fundamento humano del cristianismo[248]. Según esta afirmación, da la impresión de que es la progresiva actualización de la naturaleza humana en el Estado la que hace que el cristianismo sea cada vez menos necesario en la vida política. Por el contrario, Marx sostiene que el «Estado imperfecto» del Antiguo Régimen –un Estado que no incorpora el fundamento humano del cristianismo– necesita «el complemento y la santificación» de la religión cristiana como un «medio» que favorezca su supervivencia[249]. En este último caso, la religión es un «disfraz» político que el Estado moderno utiliza para ocultarse y poder perseguir «la infamia de sus fines seculares»[250].

La tesis que afirma que el Estado moderno se parece al cristianismo en el reconocimiento de la naturaleza humana no es ni mucho menos clara. Quizá se entienda mejor si observamos que Marx plantea en realidad dos afirmaciones

distintas. La primera es una descripción de los bienes implícitos del cristianismo y del Estado moderno. La segunda es una explicación que, presuponiendo que la naturaleza humana se actualiza en la vida religiosa y en la vida política, relaciona esas virtudes con los atributos humanos esenciales.

El primer bien que según Marx se refleja tanto en el cristianismo como en el Estado moderno es la noción de comunidad. En el cristianismo la comunidad se refleja al menos en la idea de «paraíso», conforme a la cual se considera que el individuo es un miembro de una colectividad[251]. También se refleja en el Estado moderno, que Marx define en varias ocasiones como «el ámbito de la comunidad»[252], el área de la vida en la que el individuo existe «en comunidad con otros hombres»[253], etcétera.

Sin embargo, la interpretación de la comunidad que ofrece Marx no es ni mucho menos transparente. Uno de los problemas que plantea es que si bien rara vez analiza la naturaleza de la comunidad de forma directa, las veces que aborda este concepto tiende a relacionarlo con demasiadas ideas. (Como señala cierto estudioso moderno, la «mente [de Marx] era más fértil que ordenada»; luego añade generosamente que «si hubiera sido más ordenada, no habría sido tan fértil»[254].) La idea de comunidad se suele relacionar, por ejemplo, con cierta noción imprecisa de igualdad. Así, Marx afirma que la comunidad política es «cristiana» en la medida en que «considera que el hombre –no solo el hombre sino todo hombre– es un ser soberano y supremo»[255]. (El contraste con la desigualdad del «llamado Estado cristiano» es evidente; en los Estados basados en el derecho divino, observa Marx, «el único hombre que aquí vale, el rey, es un ser específicamente diferente del resto de los hombres» en virtud, entre otras cosas, de su comunión directa con el cielo, con Dios[256].) La noción de comunidad también se asocia con los individuos que actúan motivados por el interés específico por los demás[257]. Marx piensa que la comunidad no es un ámbito de interés particular, sino común, en el que los individuos se comportan como «seres comunales» no como seres parciales[258]. Esta noción de «ser comunitario (Gemeinwesen)» es muy importante en los primeros escritos. Que un individuo se comporte como un «ser comunitario» no solo significa que colabore con los demás, sino que además que se preocupa por ellos de forma sincera, no de un modo egoísta o instrumental[259]. (Más adelante, en el capítulo IV analizaré la teoría de la comunidad de Marx.)

Además de constituir uno de los elementos de la interpretación marxiana del concepto de comunidad, la noción de «ser comunitario» se relaciona con la

afirmación explicativa que hemos estudiado anteriormente. El bien de la comunidad no solo se refleja en el cristianismo y en el Estado moderno, sino que está relacionado además con la realización de los atributos humanos esenciales. Este reconocimiento de la comunidad en la vida religiosa y política se explica porque tanto el cristianismo como el Estado moderno reflejan su naturaleza humana esencial. Es la actualización de la capacidad humana para convertirse en «un ser comunitario» la que sustenta la afinidad que existe entre el cristianismo y el Estado moderno[260].

Las enfáticas afirmaciones que realiza en «Zur Judenfrage», reforzadas por el contenido de gran parte de los comentarios posteriores, tienden a oscurecer que Marx pensaba que el Estado moderno encarna un logro positivo. Sin embargo, esta valoración de la emancipación política se encuentra en muchos pasajes de los primeros escritos. En la Kritik, Marx afirma que el Estado moderno es «un avance histórico definitivo»[261]. En «Zur Judenfrage» reconoce que la emancipación política es «un gran paso hacia delante», y que representa la forma de emancipación «práctica» más desarrollada «dentro del orden del mundo actual»[262]. Y en Die heilige Familie sostiene que el Estado que no favorezca la emancipación de los judíos es un Estado «subdesarrollado» en comparación con el Estado moderno que les concede los mismos derechos civiles y políticos que al resto de la población[263].

Lo que no está tan claro es la premisa en la que se basa esta afirmación. Creo que Marx pensaba que el reconocimiento del valor de la comunidad era uno de los principales logros del Estado moderno y que, por consiguiente, la vida política moderna (al igual que el cristianismo) también reconocía un atributo esencial de la naturaleza humana.

Cristianismo y Estado moderno. La analogía negativa

El segundo paralelismo que establece Marx entre el cristianismo y el Estado moderno es el que existe entre sus elementos negativos, es decir, las limitaciones que comparten. Lo que plantea en «Zur Judenfrage» es que aunque el Estado moderno (como el cristianismo) reconoce la comunidad, lo hace de forma insuficiente o imperfecta.

Para entender la explicación marxiana de las limitaciones paralelas de la vida religiosa y la vida política hay que aclarar una serie de extremos. La relación que mantienen el cristianismo y la política con lo que Marx considera sus condiciones previas es un elemento muy importante de esta explicación. Marx sostiene que el Estado moderno presupone los defectos de la sociedad civil al igual que el paraíso cristiano presupone que vivimos en un «valle de lágrimas»[264].

Según Marx, existen tres limitaciones fundamentales que afectan a la relación entre el cristianismo y sus condiciones previas. Cada una de ellas ayuda a explicar por qué el cristianismo no ha conseguido vencer los defectos que presupone.

La primera limitación estriba en que los defectos de nuestra vida cotidiana prevalecen porque el cristianismo solo puede superarlos «mediante un rodeo, a través de un medio»[265]. Es decir, que los defectos de este mundo no se vencen aquí, sino en otro lugar. El bien de la comunidad, por ejemplo, se reconoce en el paraíso cristiano pero en nuestra vida cotidiana prevalece el individualismo.

La segunda limitación consiste en que en realidad el cristianismo hace que los defectos de nuestra vida cotidiana se agraven. La alienación religiosa implica que los hombres descarguemos toda nuestra «divinidad» sobre «Cristo», y como consecuencia de ello nuestras vidas cotidianas se empobrezcan[266]. Es como si las virtudes humanas que encuentran su reflejo en el paraíso fueran por tanto, en ese sentido, inalcanzables en este mundo. Esta afirmación se repite en otros pasajes de los primeros escritos. En los Manuskripte, por ejemplo, Marx sostiene que «cuanto más le entrega el hombre a Dios, menos se queda para sí»[267]; y en Auszüge aus James Mill, después de afirmar que Dios actúa como un mediador entre la humanidad y la naturaleza humana, señala que «el hombre… se empobrece… en la misma proporción que el mediador se enriquece»[268].

La tercera limitación es un poco más difícil de entender. Marx observa que el cristianismo es la encarnación de una «universalidad irreal (unwirklichen Allgemeinheit)»[269]. Esta expresión está compuesta por dos palabras bastante complejas. «Allgemeinheit» significa literalmente «común a todos», y en este contexto parece que se utiliza para aludir a la idea de comunidad que encuentra su reflejo en el cristianismo. Parece bastante lógico afirmar que el hecho de que esta noción de comunidad se encuentre representada en las formas religiosas es en cierto sentido «irreal (unwirklich)». A fin de cuentas, según Marx, la

comunidad cristiana no se alcanza en este mundo, sino en un mundo secundario de ilusión. Esta noción posee, sin embargo, una connotación adicional que ayuda a entender mejor la analogía que establece Marx entre la religión y el Estado moderno. El término unwirklich no solo alude a la fantasía y a la ilusión, sino a aquello que no consigue provocar un efecto o dejar una impresión (la raíz común en este caso es wirken)[270]. Marx sostiene que el paraíso cristiano no consigue superar «las restricciones del mundo secular» y, al final, tiene que «reconocer» esas restricciones, «reincorporarlas» y «dejarse dominar» por ellas[271]. Por tanto, la tercera limitación de la encarnación religiosa de la comunidad es que esta no es simplemente ilusoria, sino que además es ineficaz. En concreto, el cristianismo se rige en última instancia por las limitaciones seculares que presupone, y lleva además su impronta.

En resumidas cuentas, según Marx, las condiciones previas seculares de la religión prevalecen, se agravan y en tercer lugar influyen y dominan a lo sagrado. Esta afirmación general se repite en la explicación paralela de la relación que existe entre la vida política y sus condiciones previas.

En este contexto, la caracterización sumaria que ofrece Marx de la emancipación política como una forma de emancipación que «[no se encuentra] plenamente realizada (durchgeführte) [ni] exenta de contradicciones (widerspruchslose)», es un buen punto de partida[272]. Lo que quiere decir Marx es que esas limitaciones, «el carácter imperfecto y contradictorio» de la emancipación política, se pueden reducir a tres.

La primera de ellas es que la emancipación política no consigue superar los defectos espirituales y materiales del mundo social moderno. El Estado se libera de ellos, pero los individuos no. La emancipación política, como ya ha señalado Marx, «no ha abolido ni pretende abolir» los defectos de la sociedad civil[273]. El Estado moderno, por ejemplo, puede emanciparse de la religión aun cuando la gran mayoría de la población siga siendo religiosa y, como afirma Marx sin rodeos, uno «no deja de ser religioso porque tenga que practicar la religión en privado»[274]. En términos más generales, es evidente que, según la teoría de la emancipación política de Marx, «el Estado puede liberarse de una restricción sin que el individuo se libre de ella en realidad; un Estado puede ser libre sin que el individuo lo sea»[275].

La segunda limitación es que la emancipación política agrava de forma eficaz los defectos espirituales y materiales de la sociedad. La relación inversamente

proporcional que según Marx mantiene lo sagrado con lo profano tiene un paralelismo en su explicación del mundo social moderno. Como se desprende de la explicación histórica marxiana de la emergencia del Estado, el «idealismo» pleno del Estado es inversamente proporcional al «materialismo» pleno de la sociedad civil. Al quedar relegadas la religión y la propiedad privada al ámbito de la sociedad civil se liberan al mismo tiempo de cualquier subordinación al interés común. Por consiguiente, se permite por primera vez que los defectos de la sociedad «hagan valer su naturaleza especial»[276]. Como confirma el análisis marxiano del modelo americano, la religión y la propiedad (los defectos característicos de la sociedad civil) no solo persisten, sino que además «se renuevan y se fortalecen»[277].

La tercera limitación no afecta al alcance restringido de la noción de comunidad, sino a las consecuencias que esa limitación tiene en la actualización de la idea de comunidad. El conflicto moderno que entablan los principios rivales de la vida civil y la vida política se resuelve, como era de esperar, a favor de la primera. Es decir, el individualismo intensificado de la sociedad civil acaba dominando y contaminando a la comunidad política. El presupuesto más importante en este caso es que la sociedad civil tiene primacía en su interrelación con la vida política. «Lo ideal sería», observa Marx, que el Estado moderno «se impusiera» al mundo individualista de la sociedad civil, «pero la realidad» es que es «su esclavo (Leibeignen)»[278]. Según Marx, como consecuencia de esta primacía, incluso en aquellos lugares en los que el Estado moderno intenta superar los defectos del mundo secular, estos siguen dominando e interfiriendo. La existencia fortalecida de los defectos materiales y sociales en la sociedad civil acaba eclipsando y determinando los intereses del Estado. Tanto en nuestra vida política como en nuestra vida religiosa, afirma Marx, nos vemos obligados a «reconocer», «restituir» los defectos del mundo profano y a dejarnos «dominar» por ellos. En el mundo social moderno, para alcanzar la comunidad no hay que superar los defectos del «mundo secular», sino situarse por encima, alejarse de ellos[279]. Sin embargo, dado que esos defectos poseen cierto grado de primacía, esta estrategia para alcanzar la comunidad no es eficaz. El ámbito de la comunidad no consigue extenderse al resto de la sociedad y, además, su alcance limitado acaba contaminado por el individualismo obtenido en otro lugar.

En resumen, se pueden distinguir tres elementos en la atractiva explicación marxiana de las limitaciones de la emancipación política: en primer lugar, los distintos defectos materiales y espirituales de la sociedad se siguen desarrollando en privado; en segundo lugar, al liberarse de las restricciones de la comunidad,

estos defectos se intensifican y, por último, la primacía de la sociedad civil hace que acaben dominando y condicionando al Estado. La conclusión a la que llega Marx después de analizar sus limitaciones es que la emancipación política es «imperfecta y contradictoria»[280].

Ya he señalado que no es uno de los objetivos principales de este libro realizar una labor de Quellenforschung. Sin embargo, merece la pena subrayar que relacionar el cristianismo con el fracaso de la realización de la comunidad es una práctica que posee una historia conceptual muy rica. Entre los autores que defienden esta tesis se encuentran Maquiavelo y Rousseau.

Una de las razones por las que he señalado estas influencias en lugar de otras, es que tanto los Discursos sobre la primera década de Tito Livio de Maquiavelo como el Contrato social de Rousseau son dos de las obras que Marx leyó durante su estancia en Kreuznach. En el segundo cuaderno de Kreuznach aparecen bastantes notas dedicadas al Contrato social (véase el capítulo IV), y en el quinto cuaderno, una breve selección de pasajes procedentes de una traducción alemana de los Discorsi[281]. (Parece ser que Marx terminó de escribir «Zur Judenfrage» en París, pero puede que empezara a escribir este artículo en Kreuznach.)

En los Discursos, además de desarrollar una concepción de la historia que afirma que todo sistema político está sujeto a un ciclo de crecimiento y decadencia, Maquiavelo insiste en que los antiguos eran más partidarios de la libertad republicana que los modernos, y culpa explícitamente al cristianismo de haber ejercido un efecto muy negativo sobre la virtud cívica. Según Maquiavelo, la religión es uno de los requisitos previos de la virtud cívica, pero la religión moderna no favorece la libertad republicana. La incompatibilidad del cristianismo con la virtud cívica reside en la naturaleza trascendental de esta religión (una religión que nos hace «tener en menor estima el honor del mundo»), y en su defensa de un conjunto de virtudes inadecuadas (el cristianismo ensalza al «hombre humilde y contemplativo» en detrimento del «hombre enérgico y feroz»)[282]. Es evidente que Maquiavelo pensaba que los individuos que conceden mayor importancia a su alma que a la ciudad no pueden asumir las responsabilidades de la ciudadanía.

Rousseau también ofrece una visión cíclica de la historia y una narración de la decadencia progresiva en virtud de la cual las sociedades locales y particularistas del mundo antiguo dieron paso al reino cosmopolita o «general» cristiano. En el Contrato social, Rousseau sostiene que la religión es el fundamento necesario en

el que debe basarse la ciudad virtuosa pero que el cristianismo no puede desempeñar ese papel. (Según Rousseau, tanto Pierre Bayle como el obispo Warburton estaban equivocados: el primero por afirmar, como es sabido, que puede existir una comunidad de ateos, y el segundo por decir que el cristianismo es el pilar más firme del Estado[283].) Su carácter sobrenatural («la patria del cristiano», dice Rousseau, «no es de este mundo») y las virtudes que privilegia («el cristianismo solo predica la servidumbre y la dependencia») incapacitan a esta religión para respaldar la libertad de los antiguos, que se realiza en comunidades específicas y que se asocia con un espíritu «patriótico» particularista[284]. Cristianismo y república, señala Rousseau, «son términos excluyentes (chacun de ce deux mots exclud l'autre)»[285]. Puede que «la comunidad más perfecta (la plus parfaite société)», prosigue, sea una sociedad de cristianos auténticos, pero esta «no sería una comunidad de hombres (ne seroit plus une société d'hommes)»[286].

Una de las afinidades más importantes que existen entre los Discursos y el Contrato social es que en ambas obras se afirma que el cristianismo es la antítesis de la realización efectiva de la comunidad. Quizá el hecho de que «Zur Judenfrage» se escribiera bajo la influencia directa de Maquiavelo y de Rousseau explica el entusiasmo de Marx por establecer paralelismos entre la religión y la política, una decisión que a primera vista parece forzada y extraña.

Marx y los derechos

Decir que Marx era contrario a la propia idea de derechos se ha convertido en un lugar común interpretativo. En concreto se suele afirmar que Marx se opone al concepto de derechos morales, es decir, los derechos individuales que no poseen un fundamento meramente legal, sino moral. La naturaleza de esta presunta hostilidad no es fácil de resumir ya que por una parte presenta distintas caracterizaciones y, por otra, se trata de un tema bastante escurridizo.

«Zur Judenfrage» es una de las obras que se suelen utilizar para demostrar la validez de esta tesis. Por ese motivo, el análisis de los derechos que ofrece el joven Marx en la primera parte de este ensayo es uno de los pasajes más conocidos –o al menos uno de las más citados– de los primeros escritos.

A pesar de la frecuencia con que se utiliza esta obra para demostrar la presunta hostilidad marxiana hacia los derechos morales, he sido incapaz de encontrar en ella ni en el resto de los primeros escritos el menor indicio que apunte en esta dirección. Puede que a los lectores familiarizados con la literatura especializada en este tema les sorprenda lo que acabo de decir. Por eso, para empezar, aclararé algunos conceptos.

Es bien sabido que el concepto de derechos es profundamente ambiguo. Quizá el sentido más amplio en el que se puede decir que un ser determinado tiene derechos es afirmar sencillamente que posee un «rango moral» independiente (es decir, no derivado)[287]. La mayoría de los lectores convendrá en que, desde un punto de vista moral, las personas tienen un valor que, por ejemplo, los armarios no tienen. En este sentido amplio, decir que algo tiene derechos equivale a decir que la forma en que lo tratamos tiene una importancia moral no derivada.

Parece obvio que el joven Marx creía en los derechos entendidos en este sentido amplio. Es evidente, por ejemplo, que para él la gente tiene una importancia moral intrínseca de la que otros objetos carecen. Lo que no resulta tan obvio es que en los primeros escritos de Marx esta sea una afirmación importante.

Los derechos desempeñan un papel central en el uso que hace Marx de una noción imprecisa que desgraciadamente los lectores modernos conocen con el nombre de «objetivación». Y he dicho «desgraciadamente» porque, en el contexto de la obra de Marx, este término se suele usar sobre todo para aludir a otra noción, a saber, al proceso que se define como «Vergegenständlichung». Con el fin de diferenciar estas dos ideas, llamaré «objetivación» entre comillas a la noción que estamos analizando y que no debe confundirse con la objetivación sin comillas o «Vergegenständlichung».

La objetivación sin comillas alude a la relación que mantienen los seres humanos con los objetos exteriores. Marx utiliza este término para caracterizar el proceso histórico por el cual las facultades y la naturaleza de la humanidad se acaban reflejando y representando en el mundo material[288]. Por supuesto que lo que le interesa a Marx es subrayar hasta qué punto los fines humanos han transformado ese mundo, sobre todo como resultado del trabajo productivo.

Sin embargo, el concepto que a nosotros nos interesa es el de «objetivación» entre comillas. Esta noción lleva implícita la idea de tratar inapropiadamente un tipo determinado de cosa como si de otro tipo de cosa se tratara. En concreto, la

«objetivación» hace alusión a la incorrección moral de tratar sistemáticamente a los seres humanos como si fueran objetos, cosas o mercancías. (Un tipo de actitud que puede adoptar varias formas distintas, no todas necesariamente perniciosas[289].) Dado que la incorrección en cuestión consiste en tratar sistemáticamente a un ser que posee un «rango moral» independiente como si no lo tuviera, es evidente que la «objetivación» presupone que se puede establecer esta distinción entre seres.

El joven Marx suele recurrir con frecuencia a algo parecido a esta idea de «objetivación». En los Manuskripte, por ejemplo, se queja de que las condiciones sociales modernas han «reducido» a los obreros «a la categoría de máquinas»[290]. Al exigírseles únicamente un «movimiento mecánico», el desarrollo de la industria contemporánea impide su desarrollo físico e intelectual[291]. Dado que el obrero queda rebajado a la categoría de artículo, Marx afirma que el salario tiene el mismo significado que «el mantenimiento y el cuidado de cualquier otro instrumento productivo»[292]. Está claro que Marx lamenta la indecencia que implica tratar a los seres humanos como si fueran objetos o artículos, es decir, la indecencia de tratar a un ser con un rango moral independiente como si fuera un ser que no posee esa categoría.

Esta misma visión general aparece en otros pasajes. En la «Kritik: Einleitung», por ejemplo, Marx se toma la licencia de hacer una broma relacionada con la «degradación» en la que se encuentra sumida la mayoría de los miembros de la sociedad civil moderna. Marx señala que los franceses de a pie se dieron cuenta de esa circunstancia cuando se propuso que se gravara un impuesto sobre los perros y exclamaron: «¡Pobres perros! ¡Os quieren tratar como seres humanos!»[293]. El efecto cómico reside en la inversión de la afirmación (que obviamente Marx defiende) de que los seres humanos tienen un rango moral en virtud del cual resulta indecente tratarlos como perros (unos seres que, según esta tesis, no tienen esa categoría). La broma presupone la existencia de una distinción entre los seres que poseen un «rango moral» superior (y que por tanto en este sentido amplio poseen derechos) y los seres que carecen de él (y por tanto de derechos en el sentido amplio).

Podría parecer que el hecho de que el joven Marx crea en los derechos morales en este sentido amplio no tiene nada de particular. En este sentido, casi todas las teorías normativas parecen creer en la existencia de derechos. Seguramente que cuando los estudiosos afirman que Marx no es partidario de los derechos morales, lo dicen pensando en una noción de derechos menos amplia.

Dado que las concepciones más restrictivas de los derechos morales difieren considerablemente unas de otras, parece necesario trazar a grandes rasgos la concepción que utilizaremos nosotros. Sin embargo, he de subrayar que no estoy interesado en ofrecer una explicación concreta de la naturaleza de los derechos en oposición a otras, sino en analizar la presunta tensión que existe entre los primeros escritos de Marx y una noción de derechos específica y más restrictiva.

Por regla general, decir que una persona tiene derechos en un sentido más restrictivo equivale a reconocer que existen ciertas restricciones en el modo en que nos está permitido tratarla. Podemos considerar que estos derechos acarrean ciertos deberes, en el sentido en que otros tienen el deber de realizar (o dejar de realizar) cierta acción con respecto a la cual se dice que la persona tiene un derecho. Muchos opinan que los deberes de los demás se basan en la existencia de algún hecho relacionado con el titular de los derechos. Por ejemplo, los deberes correspondientes a la reivindicación de un derecho se basan a veces en el bienestar de los individuos[294]. En este caso, podemos decir que los derechos protegen y favorecen los intereses fundamentales de los individuos, una función que cumplen al establecer restricciones sobre los demás.

En este sentido restringido, los derechos implican el reconocimiento de prohibiciones relacionadas con la realización de ciertos actos, incluso en el caso de que esos actos redunden en un mejor resultado general. Es decir, los derechos son consideraciones deontológicas paradigmáticas en el sentido de que reconocen la relevancia moral de algunos factores independientes de la bondad de los fines y, de hecho, otorgan a esos factores la importancia suficiente para que superen en peso a un fin bueno o deseable[295].

Nótese que la teoría de la «objetivación» marxiana también resulta compatible con esta teoría restringida de los derechos. Pensemos en un otro ejemplo de «objetivación» que aparece en Auszüge aus James Mill. En el transcurso del análisis de la relación del crédito, Marx estudia lo que define sarcásticamente como la «posibilidad romántica» de que un hombre rico le conceda un crédito a un hombre sin dinero a cuenta de una serie de virtudes relevantes que posee este último (capacidad de trabajo, seriedad, etc.)[296]. Marx nos exhorta a contemplar la «inmoralidad» implícita en esta transacción y en particular el modo en que implica «la valoración de un hombre en términos de dinero»[297]. Marx identifica varios modos distintos en los que «la vida, el talento y el esfuerzo de este hombre pobre» solo cuentan en la medida en que sirvan de garantía del préstamo[298]. Cuando, por ejemplo, el acreedor juzga que el

hombre pobre es «bueno», no quiere decir, como sucedería en otro contexto, que «no es un sinvergüenza», sino que posee los recursos y la energía suficientes para devolver el crédito[299]. Aunque este lenguaje nos resulte extremadamente familiar, debemos apreciar el carácter específico del punto de vista moral implícito. Marx condena el modo en que la «propia moralidad» se convierte en un objeto de comercio y señala que es «vil»[300].

Aun cuando consideremos que estas observaciones se utilizan para explicar la relación de crédito, para nosotros son importantes porque nos ayudan a comprender mejor la afirmación marxiana de que juzgar a «un hombre en términos de dinero» es un error moral[301]. Marx no solo afirma que los humanos tienen un «rango moral» del que carecen los billetes de dólar, sino que sostiene además que nuestro deber es respetarlo y que cuando tratamos a los hombres (al menos de forma sistemática) de un modo determinado, a saber, como si fueran objetos, no lo respetamos. Creo que, utilizando un lenguaje más familiar y sin traicionar demasiado el verdadero significado de las palabras del joven Marx, se puede afirmar que para él los individuos tienen el derecho moral a no ser tratados sistemáticamente como cosas, y que, si los tratamos de ese modo, estamos violando ese derecho. Es más, este mandamiento de evitar tratar a la gente como objetos conlleva una consideración deontológica en la medida en que afirma la existencia de una consideración moral distinta de la bondad de los fines (que, además, tiene mayor peso que dichos fines).

El concepto de «objetivación» no es la única noción coherente con esta concepción restringida de los derechos que encontramos en los primeros escritos. Pensemos en una idea que se podría confundir fácilmente con la de «objetivación», a saber, la idea de que las personas son meros medios (en lugar de fines, según el famoso principio kantiano).

Uno de los hilos argumentales de la teoría marxiana de la sociedad civil que se recoge en «Zur Judenfrage» (y que hemos analizado brevemente) supone la crítica al modo en que los miembros de la sociedad civil moderna tratan «a otros hombres como si fueran un medio»[302]. No existen demasiadas razones para pensar que Marx suscribiera en detalle la teoría de Kant y, desde luego, no tenía un interés teórico demasiado serio en los escritos éticos de Kant. Dicho esto, no resulta plausible pensar que eligiera este lenguaje por casualidad. La evidente alusión a Kant se ve reforzada cuando Marx alude en el mismo pasaje al hecho de tratarse a uno mismo como si fuera un medio y por la descripción posterior del carácter de la sociedad civil que, a su juicio, demuestra cierto rechazo por «el

hombre considerado como un fin en sí mismo»[303].

El principio kantiano según el cual los individuos no deben ser tratados como medios sino como fines es suficientemente ambiguo para dar lugar a varias interpretaciones diferentes. La segunda parte es la que más nos interesa a nosotros. El primer elemento del principio reza que si nos limitamos a tratar a la gente como si fueran medios, dejamos de tratarles de una forma más correcta; y el segundo elemento nos dice en qué consiste esa forma más correcta (a saber, en tratarles además como un fin en sí mismos).

Para Kant, tratar a alguien como un fin significa respetar su «dignidad (Würde)», es decir, su «valor incondicional, incomparable»; en otras palabras, tratarle como si tuviera un valor que no depende de hechos contingentes (tales como si en realidad son valorados por otro), y que supera a cualquier otro tipo de valor[304]. (El propio Kant no solo afirmaba que los seres que tienen dignidad no se pueden equiparar con los que no la tienen sino que además pensaba que no hay equiparación posible en el tratamiento de los seres que poseen dignidad, lo cual resulta quizá menos verosímil[305].)

Las implicaciones generales del lenguaje que utiliza Marx parecen evidentes. Los seres humanos poseen un valor que no reconocemos si los tratamos sistemáticamente como medios, tal como sucede, por ejemplo, en el día a día de la sociedad civil moderna. Soy incapaz de encontrar otra razón para que Marx utilizara este lenguaje –un lenguaje sin duda familiar para el público al que iban dirigidos sus escritos– que hacernos pensar que los individuos tienen un valor que los demás deben respetar y que este valor es independiente de la bondad de los fines.

En este contexto, pensemos en otro término del vocabulario kantiano que utiliza de forma deliberada el joven Marx. En la «Kritik: Einleitung», Marx señala la existencia de cierto «imperativo categórico (kategorischen Imperativ)»[306]. En líneas generales, podríamos decir que afirmar que un juicio normativo es un imperativo equivale a decir que se trata de un requisito racional; es decir, un juicio que expresa lo que Kant llamaría un principio «objetivo», un principio que toda personal racional adoptaría si actuara de forma racional. Decir que un imperativo es «categórico» implica afirmar que las restricciones o fines que prescribe vienen exigidos por la razón, los deseemos o no (o aunque deseemos algo de lo que estas restricciones o fines sean un medio). El imperativo categórico que invoca Marx abarca tanto a la prohibición de tratar

sistemáticamente a las personas como si fueran objetos y a la de tratarlas como medios. El joven Marx insiste en que el punto de partida de la crítica social es «el imperativo categórico de acabar con todas las condiciones en las que el hombre se convierte en un ser degradado, esclavizado, desatendido y despreciable (ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen)»[307]. En una palabra, Marx insiste en que nuestro deber es acabar con todas las condiciones en las que los individuos no son tratados como fines en sí mismos o en las que son tratados sistemáticamente como objetos (las condiciones que representa la sociedad civil moderna). Creo que una vez más, utilizando un lenguaje más familiar y sin traicionar demasiado el verdadero significado de las palabras del joven Marx, se puede afirmar que para él los individuos tienen derecho a ser tratados como fines en sí mismos y a no ser tratados (sistemáticamente) como objetos.

Llegados a este punto, puede que algunos lectores se encuentren al borde de la exasperación. Hasta ahora he intentado demostrar que determinados hilos argumentales presentes en los primeros escritos, a saber, la crítica marxiana de la «objetivación» y su defensa del principio kantiano, no indican hostilidad alguna hacia la noción de derechos (entendida en un sentido amplio y en otro más restringido). Pero puede que algunos piensen que esta explicación no viene al caso. Se podría considerar que es imposible reconstruir la teoría de los derechos del joven Marx a partir de las observaciones relativas al rango moral de los individuos o a las limitaciones morales conforme a las cuales hay que tratar a los individuos. Para determinar en qué consistía la visión de Marx, habría que acercarse al análisis explícito de los derechos, sobre todo al que el autor lleva a cabo en «Zur Judenfrage». El estudio de estos comentarios debería confirmar al punto que Marx «despreciaba mordazmente» cualquier alusión a los derechos morales[308].

Este enfoque es erróneo. En primer lugar, no veo por qué no se puede hablar de derechos sin utilizar ese término; es decir, parece posible traducir el lenguaje de los derechos a otro vocabulario (al del rango moral, las restricciones, etcétera). (Además, hay un problema añadido de traducción: pasar los textos de Marx por el filtro de un término en particular es muy difícil, porque el candidato a filtro más evidente es una palabra bastante escurridiza que tiene varios significados distintos. Como adjetivo, «recht» puede significar «correcto, legal y justo»; como nombre, «(das) Recht» puede aludir a «un derecho», a la «justicia» o al «sistema legal de normas e instituciones».) Por otra parte, este enfoque parece privilegiar lo que podríamos llamar «la visión marxiana de las teorías de Marx»

de un modo poco apropiado; poco apropiado porque se puede dar perfectamente el caso de que uno rechace explícitamente una opinión que defiende de forma implícita. De hecho, este fenómeno es muy común. Una comprensión deficiente de las teorías propias puede dar lugar a una descripción equivocada de estas teorías. Parafraseando una locución que aparece en un estudio reciente de la teoría marxiana de la injusticia del capitalismo, podría darse el caso de que Marx creyera en los derechos morales y que, no obstante, pensara lo contrario[309].

Con todo, admitamos que merece la pena examinar las referencias explícitas a los derechos que aparecen en los primeros escritos. Al hacerlo, uno se da cuenta enseguida de que los que insisten en que el joven Marx no admitía el concepto de derecho, pueden encontrar poco consuelo en estas obras. «Zur Judenfrage», en particular, al contrario de lo que afirma la mayoría de los estudiosos, no representa un ataque a la noción de derechos.

Uno de los problemas que se nos plantean a la hora de probar esta afirmación es que las teorías de la hostilidad marxiana hacia los derechos varían de forma considerable. Sin embargo, se puede avanzar algo si se atiende a dos distinciones fundamentales. Lo primero es diferenciar la reivindicación de derechos en general de la reivindicación de categorías particulares (la legal, la natural, la humana, la civil, la política, la especial, la general, etcétera). En segundo lugar hay que establecer una distinción entre el carácter formal de la reivindicación de los derechos y su «contenido», es decir, el interés que cada derecho particular intenta favorecer y proteger.

Un estudio de las obras más relevantes revela una tendencia mayoritaria a afirmar que las quejas que plantea Marx en «Zur Judenfrage» poseen un carácter general y formal. En primer lugar, se suele decir que Marx analiza los derechos en general en lugar de centrarse en una categoría de derechos en particular. Se nos dice, por ejemplo, que no se opone sin más a los «derechos burgueses», sino que ofrece «una crítica más radical en virtud de la cual todos los derechos deben ser rechazados»[310]. En segundo lugar, se afirma que Marx parece más preocupado por el carácter formal de los derechos que por su «contenido». «Zur Judenfrage» se presenta, por ejemplo, como un ataque al «concepto de derechos»[311].

La tesis que nosotros defendemos es que estas caracterizaciones del tema de estudio que se aborda en «Zur Judenfrage» son erróneas. En primer lugar, el joven Marx no se interesa por los derechos en general, sino por dos categorías

particulares de derechos. No analiza reivindicaciones de derechos en general, y dudo que las observaciones que plantea en relación con los derechos particulares se puedan extrapolar de modo que abarquen esas reivindicaciones. En segundo lugar, Marx no está interesado en la dimensión formal de los derechos, sino en su contenido. Le preocupan los valores y los intereses que protegen y favorecen algunos derechos particulares, no el análisis de la forma que adopta la reivindicación de los derechos. Con el fin de corroborar esta interpretación, examinaremos a continuación algunos pasajes fundamentales.

El contexto en el que se desarrolla el análisis marxiano tiene una importancia considerable. El punto de partida es la insistencia de Bauer en que los judíos no pueden ser titulares de derechos humanos por su naturaleza religiosa y egoísta[312]. Esta es la afirmación que Marx pretende refutar, el motivo principal de su análisis[313].

Con el fin de evaluar la afirmación baueriana, Marx apela una vez más a las pruebas empíricas, y examina la interpretación del concepto de «derechos humanos (Menschenrechte)» que se utiliza en los Estados modernos –en especial la interpretación que se desarrolla en algunos documentos constitucionales franceses y americanos[314]–. En este contexto, hay que considerar que los «derechos humanos» son un tipo de derecho moral, a saber, los derechos a los que los individuos pueden aspirar en virtud de su naturaleza humana, que se diferencian de los derechos derivados de algún contrato o de alguna acción. A fin de cuentas, los documentos constitucionales en cuestión no son meras listas de derechos legales. Tienen una finalidad que consiste en establecer los principios normativos básicos de la comunidad política, principios destinados a guiar las acciones legisladoras y ejecutivas posteriores[315]. Marx señala que estos «derechos humanos» se dividen tradicionalmente (en su época) en «droits de l'homme» y «droits du citoyen» –tal como se expresan en la famosa «Declaración» de la Revolución francesa– y declara que esa es la distinción que va a adoptar él[316].

(En «Zur Judenfrage» Marx complica las cosas todavía más al utilizar ocasionalmente la palabra «Menschenrechte» para aludir a la categoría general de «derechos humanos» y a la subcategoría que también denomina «droits de l'homme»[317]. Con todo, no hay peligro de confusión, pues el contexto aclara en cada caso a qué acepción se refiere en cada momento. Sin embargo, algunos traductores traducen los «Menschenrechte» en general como «derechos humanos» y los «Menschenrechte» propiamente dichos como «derechos del

hombre». Para mayor claridad, seguiré la convención de considerar que los «derechos del hombre», como los «derechos del ciudadano», son una subcategoría dentro de la categoría general de los «derechos humanos».)

En primer lugar Marx analiza los «derechos del ciudadano», a los que llama indistintamente «derechos civiles»[318], y deja claro que su interés primordial reside en el «contenido» de esos derechos. «El contenido de estos derechos», escribe, «lo constituye la participación en la comunidad, y concretamente en la comunidad política o Estado»[319]. Entre ellos se encuentra en particular el derecho al sufragio activo y pasivo (a presentarse a las elecciones y a votar). En una palabra, los derechos civiles reconocen y protegen la «libertad política», cuyos aciertos y limitaciones Marx lleva analizando desde el principio del ensayo[320].

Marx insiste en que, por tanto, Bauer está equivocado cuando piensa que los judíos pueden ser excluidos legítimamente de los derechos civiles. Marx ya ha demostrado que la emancipación política no presupone «la abolición lógica y positiva» de la religión[321]. De hecho, como hemos visto, existen pruebas empíricas que confirman que la religión no solo logra sobrevivir sino que además prospera en la sociedad civil moderna. Por consiguiente, afirmar que los judíos son religiosos no es razón para excluirles de los «droits du citoyen». De hecho, los individuos religiosos, como demuestra el caso americano, son los beneficiarios arquetípicos de la emancipación política. Marx señala que Bauer, sencillamente, está equivocado al afirmar que la naturaleza religiosa de los judíos (o de cualquier otro individuo) los descalifica como titulares de derechos políticos.

Llegados a este punto, Marx se centra en el análisis de «los droits de l'homme por oposición a los droits du citoyen»[322]. Su principal interés, una vez más, es examinar si Bauer tiene razón al afirmar que la naturaleza religiosa o egoísta de un individuo es motivo para excluirle de la protección que ofrecen estos derechos[323].

El hecho de que un individuo sea religioso, insiste Marx, no nos autoriza a excluirlo de los «derechos del hombre». Una vez más, apela a las pruebas empíricas e insiste en que en los Estados políticos más avanzados el «privilegio de la fe» se reconoce explícitamente como uno de los «derechos del hombre»[324]. Los «derechos del hombre», explica Marx, suelen afirmar un derecho fundamental a la libertad y uno de los derechos que se derivan de él es

la libertad de conciencia, es decir, «el derecho a practicar la religión propia»[325]. El procedimiento argumentativo que utiliza en este caso demuestra que Marx está interesado en el contenido (en este caso, si la fe religiosa de los individuos se encuentra protegida) de los derechos particulares (en este caso, los «derechos del hombre» que se enumeran en los Estados modernos). Marx saca a relucir una serie de citas extraídas de las distintas constituciones para demostrar que los judíos, como individuos religiosos, tienen derecho a la protección que ofrece el artículo 10 de la versión de 1791 de la «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen» francesa, del título primero de la constitución francesa de 1791, del artículo 7 de la versión de la «Déclaration» francesa de 1793, del título XIV, artículo 354 de la constitución francesa de 1795, del artículo 9, sección 3, de la constitución de Pensilvania y de los artículos 5 y 6 de la constitución de New Hampshire. Marx concluye que la presunta incompatibilidad entre la práctica religiosa y los derechos del hombre que defiende Bauer es en realidad una noción «tan ajena al concepto de derechos del hombre que uno de los derechos que se enumeran expresamente bajo esta categoría es el derecho a la religión –a practicar la religión que uno elija como uno quiera practicarla»[326].

(En un pasaje anterior de este mismo ensayo Marx se pregunta: «¿Tienen derecho [das Recht] los que defienden la emancipación política a exigir a los judíos la abolición del judaísmo y al resto de los hombres la de la religión en general?»[327]. Y, a continuación, ofrece una respuesta enérgicamente negativa, a saber, que el Estado moderno no tiene derecho a exigir el ateísmo como condición para alcanzar la ciudadanía. Es evidente que Marx utiliza la noción de derecho –sin comentarla, calificarla o criticarla– para plantear esta pregunta. Según mi teoría, esto no tiene nada de sorprendente. Sin embargo, si la finalidad de «Zur Judenfrage» fuera demostrar su hostilidad en relación con el concepto de derechos, habría supuesto un descuido por su parte emplear de este modo la misma noción a la que se supone que se oponía de forma radical.)

Marx también analiza la tesis baueriana que afirma que los judíos no pueden gozar de los derechos humanos en virtud de su naturaleza egoísta. Bauer se equivoca al decir que el egoísmo autoriza a excluir a ciertos individuos de la protección que garantizan los derechos del hombre. De hecho, esos derechos reconocen sutilmente y salvaguardan el egoísmo. Una vez más, Marx revisa los ejemplos empíricos, los cita, y analiza una serie de privilegios (la libertad, la propiedad, la igualdad y la seguridad) que se favorecen y se protegen explícitamente en los documentos constitucionales de los Estados políticos

avanzados. Nótese que Marx no rechaza que estos privilegios posean un valor intrínseco, y tampoco niega que los individuos tengan derecho a disfrutar de ellos. Se limita a realizar un examen crítico del modo particular en que los Estados modernos interpretan y protegen esos privilegios.

El derecho a la libertad, señala Marx, se protege explícitamente tanto en los artículos 2 y 6 de la «Déclaration» francesa de 1793 como en el artículo 6 de la de 1791. Sin embargo, la libertad que favorecen y protegen estos documentos es según Marx «el derecho a hacer todo aquello que no perjudique a otro»[328]. Por tanto, se considera que el individuo es «una mónada aislada, replegada sobre sí misma» que ve a los demás como cercas que «señalan la divisoria entre dos tierras» y circunscriben su libertad[329]. La libertad que se defiende en estas declaraciones constitucionales, afirma, no se basa en el «vínculo del hombre con el hombre, sino más bien en la separación del hombre con respecto al hombre»[330]. En una palabra, Marx sostiene que estos documentos presuponen una interpretación individualista de la humanidad y una concepción de la libertad en virtud de la cual los individuos son restricciones indeseables.

El derecho a la propiedad, señala Marx, se protege explícitamente en el artículo 16 de la constitución francesa de 1793. Sin embargo, este artículo se interpreta de tal modo que cada individuo tiene permiso para «disfrutar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria»[331]. En particular, explica Marx, se concede a los individuos la licencia de utilizar sus recursos «sin tener en cuenta a los demás e independientemente de la sociedad»[332]. Como en la interpretación de la libertad recogida en este mismo documento, en la de la propiedad se nos induce a pensar que las reivindicaciones de los demás son restricciones indeseables que afectan a nuestras propias acciones. Es decir, estos derechos representan y refuerzan la visión de que cada individuo debe considerar que los demás representan una «limitación» en lugar de una «realización» de su propia libertad[333].

Marx ofrece un análisis similar del contenido de los demás derechos del hombre, es decir, del derecho a la igualdad y del derecho a la seguridad. Así, interpreta que el artículo 3 de la constitución de 1795 no define la igualdad política, sino la civil, y afirma que esta igualdad civil consiste en un acceso igualitario a la libertad individualista arriba descrita. La igualdad de la humanidad que se defiende en estos documentos constitucionales consiste sencillamente en considerar que cada individuo es «una mónada autosuficiente»[334]. El concepto

de seguridad, tal como se define en el artículo 8 de la constitución de 1793, también se ciñe a esta visión despiadada e individualista del mundo. De hecho, estos documentos interpretan que la seguridad es la «garantía» del egoísmo en la sociedad civil moderna, en el sentido de que el papel de la comunidad política queda reducido al de «un simple medio» que sirve para defender y favorecer los mezquinos intereses del individuo «parcial», «egoísta» y «burgués» de la sociedad civil moderna[335]. Según esta interpretación, la comunidad «se presenta como un marco extraño a los individuos, una limitación a su independencia original»[336].

En resumidas cuentas, el tema central del análisis de los derechos que plantea Marx en «Zur Judenfrage» viene dado por la insistencia de Bauer en que los judíos no pueden gozar de los derechos humanos en virtud de su naturaleza egoísta y religiosa. A partir del examen de los «droits de l'homme» y de los «droits du citoyen», tal como se definen en las recién redactadas constituciones francesas y americanas, Marx argumenta que la interpretación contemporánea de los derechos humanos, lejos de ser incompatible con la religión y el egoísmo que ha florecido en la sociedad civil moderna, en realidad los favorece y los protege. Por tanto, Marx se encuentra en condiciones de afirmar que Bauer ha fracasado en su intento de justificar la discriminación. La estrategia argumentativa que despliega Marx no consiste en atacar al concepto de derechos propiamente dicho, sino en rebatir los motivos que se aducían en la época para excluir a los judíos de la posesión de los derechos humanos.

Esta interpretación la confirman las observaciones (menos conocidas) que aparecen en Die heilige Familie, una obra en la que Marx aprovecha para recordarle a Bauer una vez más la postura que ya había adoptado en «Zur Judenfrage». Marx resume las conclusiones a las que había llegado antes y afirma que los derechos humanos definidos en las versiones constitucionales de los Estados modernos «reconocen y sancionan» el individualismo y la religiosidad de «la sociedad burguesa moderna»[337]. En los derechos humanos, sostiene Marx, tal como se describen en los documentos más relevantes, el Estado moderno reconoce implícitamente que se encuentra interrelacionado con la sociedad civil y subordinado a ella[338]. La naturaleza egoísta y religiosa de los individuos no puede por tanto ni mucho menos incapacitarles para ser titulares de esos derechos, y esta es la razón de que Bauer fracase en su intento de justificar la discriminación de los judíos. (En Die deutsche Ideologie, Marx vuelve a sacar a colación al análisis de «Zur Judenfrage», y explica que en esa obra su intención se limitaba a dejar al descubierto las ilusiones «relacionadas

con los derechos humanos proclamados por la Revolución francesa»[339].)

Por consiguiente, lo que realmente le preocupaba a Marx no era la naturaleza de los derechos sino lo que se podría definir como las condiciones de la ciudadanía –es decir, las exigencias y las responsabilidades que acarrea la ciudadanía– en el Estado político moderno. Bauer insistía en que los judíos no eran aptos para la ciudadanía moderna porque «a la larga su naturaleza judía y restringida se acaba imponiendo sobre sus obligaciones humanas y políticas»[340]. Para Marx, el error implícito en esta afirmación es un error básico (en la medida en que el egoísmo y la religión prosperan en los Estados modernos) y esclarecedor (por cuanto que pone de manifiesto que la ciudadanía contemporánea es totalmente compatible con el egoísmo y la religión).

De hecho, el egoísmo y la religión, más que incapacitar a los individuos para la ciudadanía moderna, son características que la ciudadanía debe favorecer y proteger. Incluso en sus momentos más idealistas –y, según nos recuerda Marx, en estos documentos constitucionales se refleja «un entusiasmo todavía juvenil»– el ideal más estimulante que puede alcanzar la vida política moderna es el de ponerse «al servicio del hombre egoísta»[341]. La autoconciencia constitucional de estos Estados avanzados, tal como se anuncia en las distintas declaraciones, pone de manifiesto que la vida política moderna no es más que «un simple medio cuyo fin es la vida de la sociedad civil»[342]. Marx concluye que, en el mundo social moderno, «la esfera en la cual el hombre se comporta como un ser comunitario (Gemeinwesen) se degrada por debajo de la esfera en la que se comporta como un ser parcial»[343]. El origen de su crítica es evidente. Este modelo de vida política subestima el valor de la comunidad y de la ciudadanía, y considera que el «ser parcial» de la sociedad civil es «el hombre auténtico y verdadero», y reduce a su vez la ciudadanía a la celebración del «hombre en cuanto burgués»[344]. El problema no reside únicamente en que los ciudadanos modernos tiendan a permitir que sus intereses mezquinos y particulares corrompan su interpretación del bien común, sino en que, además, la autoconciencia constitucional del Estado político tolera implícitamente esta situación.

(Por último, me gustaría hablar de un argumento que se suele atribuir a Marx y que se utiliza como prueba para demostrar que defendía que los derechos eran superfluos bajo el socialismo. A grandes rasgos, el razonamiento es el siguiente: la función protectora de los derechos solo es necesaria cuando los intereses individuales pueden ser atacados seriamente; este tipo de ataques solo tienen

lugar en el sistema de clases; el socialismo no es un sistema de clases; por tanto, bajo el socialismo no habría necesidad alguna de derechos[345]. Salta a la vista que este razonamiento no es nada convincente. Sobre todo, la segunda premisa, la que afirma que el sistema de clases es una fuente de importantes conflictos interpersonales, resulta inverosímil. Sin embargo, a pesar de lo que aseguran muchos estudiosos; aunque pasemos por alto que el lenguaje que se emplea en este razonamiento es más propio de los escritos posteriores de Marx, he de decir que no he encontrado rastro alguno de este razonamiento en «Zur Judenfrage». Es más, los esfuerzos por «reconstruir» este argumento a partir de las afirmaciones marxianas que aparecen en esta obra no resultan nada convincentes. Dicho esto, es interesante señalar que esta línea de argumentación alude indirectamente a algunas cuestiones importantes relacionadas con la naturaleza del sistema político que debe sustituir al Estado moderno que serán analizadas en mayor profundidad en el capítulo IV[346].)

Antisemitismo y «antisemitismo judío»

Comenzaré este apartado con un desmentido. Es importante entender que la tesis que intento demostrar tiene algunas limitaciones. Mi intención no es emitir un juicio ponderado de la postura general marxiana en relación con los judíos y con el judaísmo (incluido su presunto «antisemitismo») ni de su actitud ante su propia condición de judío (incluido su presunto «antisemitismo»). Mi interés se limita a analizar una prueba textual concreta, aunque es cierto que se trata de una prueba textual que cualquier especialista en esos temas más generales debe conocer, a saber, las observaciones que ofrece Marx en la segunda parte de «Zur Judenfrage».

(A pesar de mis reservas al respecto, utilizaré el término «antisemitismo» en un sentido amplio para referirme a todas las formas de judeofobia, y «antisemitismo racial» para aludir a la variedad racista que surgió a finales del siglo xix. Mis reservas se deben a que el término «antisemitismo» y sus distintos correlatos son una invención de los judeófobos de finales del siglo xix. Al emplear el término para aludir a todas las formas de judeofobia –desde la variedad xenófoba del mundo antiguo hasta el antisemitismo racial de los nazis, pasando por el antisemitismo cristiano– no solo corremos el riesgo de exagerar o prejuzgar las

similitudes que existen entre fenómenos históricos distintos, sino que además prestamos credibilidad al concepto racial de lenguas y pueblos semíticos.)

Como he señalado anteriormente, en la primera parte de «Zur Judenfrage» Marx considera que el judaísmo es en líneas generales una religión representativa de los individuos religiosos. Es decir, que, a diferencia de Bauer, no piensa que el judaísmo sea un tipo de creencia realmente retrógrada y aborrecible ni que los judíos formen un grupo humano realmente retrógrado y aborrecible. Sin embargo, en la segunda parte de su ensayo, Marx plantea una serie de observaciones despectivas sobre el «judaísmo» y sobre los «judíos» que encarnan, para muchos lectores, el tipo de hostilidad que había evitado antes. Estas observaciones han dado lugar a una ingente cantidad de comentarios[347]. En la gran mayoría de las obras que se han escrito sobre el tema se presenta un Marx que repite sin mayores florituras algunos de los tópicos antisemitas más frecuentes de la época, y se interpreta que estas observaciones son una prueba incontrovertible de su antisemitismo y del desprecio que profesaba a su propia identidad judía.

El contenido de las observaciones en cuestión es fácil de resumir. En el transcurso de cuatro o cinco páginas, Marx relaciona de diversas maneras –y reiteradamente– a los judíos y al judaísmo con «las necesidades prácticas»[348], con el «interés propio»[349], con el «regateo»[350] (Marx utiliza la expresión despectiva «Schacher», que en la época se utilizaba para aludir a las transacciones económicas en las que intervenían los judíos), con la «adoración del dinero»[351], con las «actividades antisociales»[352], con el «egoísmo»[353], con la «veneración al “trueque”»[354], con el «desprecio del hombre como fin en sí mismo»[355], con la naturaleza desarraigada del «dinero en general»[356] y con las «necesidades egoístas»[357]. En líneas generales, estas características nos resultan familiares porque ya las encontramos en el retrato de la sociedad civil moderna que ofrece Marx en la primera parte del artículo. Marx toma esas características de la sociedad civil y las relaciona con los judíos y con el judaísmo. Hasta aquí no hay ningún problema. Los problemas surgen cuando analizamos el contexto más amplio y, por consiguiente, el significado de estas observaciones.

Al principio de la segunda parte de «Zur Judenfrage», Marx afirma que el de Bauer es un enfoque teológico. Para Bauer el judío es un individuo religioso comprometido con el judaísmo. Marx define a este individuo religioso como el «judío del Sabbat (den Sabbatsjuden)»[358]. Sin embargo, Marx anuncia que su

objeto de estudio no es este individuo religioso, sino el «judío cotidiano (den Alltagsjuden)» o «judío secular (den wirklichen weltlichen Juden)»[359]. Dado que el blanco de los comentarios despectivos de Marx no es el judío del Sabbat sino el cotidiano, es esencial identificar con precisión a este sujeto.

No es difícil pasar por alto la importancia de esta cuestión, y por eso se suele identificar erróneamente el blanco de los comentarios de la segunda parte de «Zur Judenfrage». Muchos lectores dan por sentado que siempre que se alude en este ensayo a los judíos se hace en un sentido familiar y literal[360]. Sin embargo, no es en modo alguno obvio en qué consiste este sentido literal. Pensemos en dos sentidos literales en los que un «judío cotidiano» se debe considerar judío. Una posibilidad es que el «judío cotidiano» sea sencillamente lo que los liberales contemporáneos llamaban un súbdito alemán que profesa la fe mosaica. No obstante, en este caso, no existiría ningún contraste entre este sentido y la acepción que utiliza Bauer. Tanto el judío cotidiano como el del Sabbat compartirían un compromiso religioso y se definirían en virtud de él. Una posibilidad alternativa es que el judío «cotidiano» no se defina en términos religiosos, sino en virtud de otro criterio literal alternativo (como la nacionalidad, la etnia o la raza). Sin embargo, aunque esta definición sí se diferenciaría de la de Bauer, no encontramos ni una sola prueba –ni en «Zur Judenfrage» ni en ningún otro pasaje de los primeros escritos– que demuestre que Marx la suscribiera. De hecho, todas las pruebas textuales de las que disponemos indican que el joven Marx suscribe la definición religiosa de judío de Bauer[361].

Nuestra propuesta interpretativa es que el judío «cotidiano» de Marx no es un judío en sentido literal, sino un miembro egoísta de la sociedad civil independientemente de sus creencias religiosas y de su origen nacional, étnico o racial. En una palabra, en la distinción entre el judío del «Sabbat» y el «cotidiano», Marx diferencia a los miembros de una minoría religiosa específica de los miembros de la sociedad civil al margen de sus creencias religiosas (o de su identidad nacional, étnica o racial).

Esta interpretación, que se podría definir como metafórica, no solo explica la distinción marxiana entre judío cotidiano y judío del Sabbat, sino que además aclara algunos de los comentarios marxianos posteriores (comentarios que de otro modo resultan extremadamente desconcertantes). Marx declara, por ejemplo, que en el mundo social moderno «los cristianos se han convertido en judíos»[362]. Si interpretamos esta afirmación en sentido literal, parecería que

Marx describe de forma estrafalaria y empíricamente inexacta un modelo de conversión religiosa. Sin embargo, si nos atenemos a la interpretación metafórica, lo que afirma Marx es que todos los ciudadanos modernos (independientemente de sus creencias religiosas) están marcados por el egoísmo de la sociedad civil. Del mismo modo, cuando Marx señala que las enseñanzas cristianas en América son un reflejo del «dominio que ejerce el mundo judío sobre el cristiano», no plantea una observación teológica inverosímil, sino que subraya el hecho de que en América hasta la proclamación de los Evangelios cristianos se ha convertido en una cuestión comercial[363]. Por último, cuando afirma que el «judaísmo» ha alcanzado la «cima» de su desarrollo bajo «el imperio del cristianismo», Marx no declara literalmente que la comunidad judía o el judaísmo rabínico alcanzaran su máximo apogeo en los Estados cristianos medievales, sino que más bien combina el motivo que estamos analizando (relacionar el judaísmo con la actividad comercial) con el que hemos examinado anteriormente (relacionar el cristianismo con el Estado moderno)[364]. Decir que el judaísmo «no solo se las ha arreglado para sobrevivir en la sociedad cristiana», sino que de hecho «ha alcanzado en ella su máximo nivel de desarrollo», es la estrategia metafórica que adopta Marx para utilizar una vez más su teoría de que la actividad comercial no solo sobrevive a la separación del Estado político y la sociedad civil, sino que además prospera como nunca en el mundo social moderno[365].

Esta interpretación metafórica ayuda a suprimir otras dificultades interpretativas. Muchos comentaristas se sienten desconcertados cuando descubren que Marx no vuelve a utilizar –al menos no con la misma intensidad– en otros pasajes de los primeros escritos el lenguaje despectivo que emplea en la segunda parte de «Zur Judenfrage» para caracterizar al judío «cotidiano». Resulta especialmente sorprendente que ese vocabulario no esté presente en la primera parte de esta misma obra o en el resumen de sus opiniones sobre la cuestión judía que se incluye en Die heilige Familie[366]. Sin embargo, si interpretamos en la segunda parte de «Zur Judenfrage» que Marx no insulta directamente a los judíos (en sentido literal) diferenciándolos de la mayoría cristiana, ya no resulta sorprendente descubrir que, cuando analiza directamente (en otras obras) a los judíos (en sentido literal) diferenciándolos de la mayoría cristiana, evite en gran medida emplear el lenguaje despectivo en cuestión.

La interpretación metafórica aclara también la estrategia argumentativa de la segunda parte de «Zur Judenfrage». Marx señala que Bauer relaciona despectivamente los judíos con el «egoísmo», una asociación que sin duda

estaba muy extendida en la época[367]. (Esta idea estaba tan arraigada en la cultura alemana decimonónica que es un error buscar la fuente «filosófica» original en la que se inspiró Marx. Los que no están de acuerdo con esta afirmación, piensan que el origen filosófico más probable se encuentra en la obra de Spinoza o de Feuerbach[368].) La estrategia argumentativa de Marx consiste en extender esa asociación y aplicarla al judío «cotidiano», es decir, a todos los individuos (independientemente de sus creencias religiosas) que componen la sociedad civil moderna. Sin duda Marx podía utilizar la expresión en este sentido metafórico porque en su época la palabra «Jude» y otros términos afines aludían a una serie de prácticas mal vistas dirigidas a la obtención de beneficios económicos[369]. (Las connotaciones despectivas de «Jude» y de «jüdisch» estaban tan extendidas que muchos judíos alemanes se definían como «israelitas [Israelit]» o decían practicar la fe «mosaica [mosaisch]». De hecho, algunos de ellos, como David Friedländer, eran partidarios de una reforma lingüística en este sentido con el fin de eliminar este prejuicio[370].) En otras palabras, Marx adopta una ampliación lingüística. Mientras que Bauer emplea el lenguaje convencional que utilizaba la mayoría cristiana para insultar a la minoría judía (y para definir a los judíos como individuos egoístas que idolatran el dinero), Marx amplía ese lenguaje y se lo aplica a la mayoría cristiana de la población (a la que define como individuos egoístas que idolatran el dinero).

En resumidas cuentas, la interpretación metafórica presenta varias ventajas en comparación con la literal: ayuda a explicar la diferenciación entre judío del «Sabbat» y judío «cotidiano»; permite entender los comentarios posteriores sobre la relación entre cristianismo y judaísmo; atenúa el contraste con el resto de los primeros escritos, que resulta menos problemático; y explica la estrategia argumentativa que utiliza Marx en «Zur Judenfrage».

Esta interpretación proporciona además argumentos para rebatir las teorías de una plétora de estudiosos que dan por sentado que todas las observaciones despectivas de Marx aluden a los judíos y al judaísmo en un sentido literal. Sobre todo la extraordinaria tesis que afirma que las observaciones marxianas en relación con «la emancipación del judaísmo por parte de la sociedad» deben ser interpretadas en un sentido aniquilacionista, como si Marx planteara que la sociedad contemporánea debía deshacerse literalmente de los judíos[371]. Esta tesis fantástica se puede refutar basándose en fundamentos textuales y contextuales. Marx no imaginaba «un mundo sin judíos», como señala cierto estudioso, sino un futuro sin el egoísmo de la sociedad civil[372]. Esto no solo queda patente tras una lectura de «Zur Judenfrage», sino que lo confirma

también el comentario que ofrece Marx en Die heilige Familie. En esta obra habla de sus observaciones anteriores sobre «la tarea de abolir la esencia del judaísmo» y afirma que esta tarea equivale a «abolir el carácter judío de la sociedad civil y con él la naturaleza inhumana de las prácticas cotidianas actuales cuya máxima expresión es un sistema basado en el dinero»[373]. (Las referencias a la malévola «variedad marxiana-hitleriana» del odio a los judíos que aparecen en las obras especializadas más díscolas son tendenciosas y absurdas[374].)

Con todo, al rechazar la interpretación literal de la segunda parte de «Zur Judenfrage», no pretendo ni mucho menos negar que los comentarios de Marx sean problemáticos u ofensivos. Al leerlos uno se siente incómodo, y es importante localizar la fuente de ese malestar.

La afirmación despectiva general posee un carácter exclusivo, en la medida en que se afirma que los judíos son «egoístas» en un sentido en el que la mayoría cristiana no lo es. Bauer defendía esta asociación exclusiva y Marx la rechazaba. Sin embargo, es importante observar el modo en que Marx la rechaza. Esa asociación exclusiva admite dos refutaciones distintas: se puede cuestionar la asociación como tal o cuestionar la exclusividad de esa asociación. Al emplear la táctica de la ampliación lingüística, Marx adopta la segunda estrategia. Es decir, no cuestiona que se defina a los judíos contemporáneos como «egoístas», sino que rechaza la exclusividad de esa asociación, y amplía el alcance de la acusación para que incluya a la mayoría cristiana. En Die Judenfrage, por ejemplo, Bauer define a los judíos que burlan la ley (religiosa) en favor de su propio interés como los «jesuitas judíos». Marx no rebate esta asociación inicial, sino que la extiende a la mayoría cristiana. Ese mismo «jesuitismo judío», afirma, se puede encontrar en la relación moderna que mantienen los individuos con la ley (política); si se les da la oportunidad, todos los miembros de la sociedad civil tienden a burlar la legislación siempre que puedan obtener algún beneficio de ello[375].

Por consiguiente, aunque Marx niega su naturaleza exclusiva, al llevar a cabo una ampliación lingüística reproduce algunas de las asociaciones despectivas sobre los judíos creadas y popularizadas por los gentiles para insultarlos. No es de extrañar que este enfoque hiera nuestra sensibilidad. Dejando de lado los anacronismos, creo que la estrategia argumentativa de Marx posee cierta debilidad intrínseca. Presenta ciertos defectos que podríamos definir como estratégicos y críticos.

El defecto estratégico de la ampliación lingüística reside en que se arriesga a reforzar los prejuicios contemporáneos en lugar de refutarlos. Existen algunas pruebas derivadas de la historia editorial de este artículo que demuestran que «Zur Judenfrage» ha seguido hasta cierto punto este destino[376]. (Parece ser que Wilhelm Hasselmann, por ejemplo, utilizó algunos pasajes de este ensayo en sus actividades editoriales antisemitas para el ADAV de Lassalle[377].)

El defecto crítico estriba en que reproduce de modo aparentemente inconsciente algunas asociaciones con las que quizá no estaba de acuerdo. El judaísmo, por ejemplo, no es la mejor religión para vincular metafóricamente con el «egoísmo», sobre todo si se la compara con el cristianismo, una fe basada fundamentalmente en la salvación individual[378].

A pesar de estos importantes defectos, es importante no perder de vista ni subestimar las diferencias que existen entre Bauer y Marx en lo que concierne a la «cuestión judía». Las obras especializadas que han aparecido hasta la fecha no siempre son una buena guía para estudiar este tema. En general los especialistas suelen afirmar que la segunda parte de «Zur Judenfrage» demuestra que Marx era un antisemita y que despreciaba su condición de judío. Con el fin de valorar la exactitud de estas afirmaciones es necesario establecer definiciones heurísticas de los conceptos más relevantes. Comenzaré con el concepto de antisemitismo.

Según lo que se podría caracterizar como una definición históricamente promiscua, el antisemitismo consiste en defender o expresar opiniones despectivas sobre los judíos (por oposición a otros grupos sociales) o sobre el judaísmo (por oposición a otras religiones). Esta definición es «históricamente promiscua» porque en el contexto de la Alemania del siglo xix resulta muy eficaz a la hora de identificar antisemitas. En virtud de esta definición serían antisemitas casi todos los gentiles (y bastantes judíos) que expresaron alguna opinión sobre el antisemitismo. Esta definición incluiría incluso a los llamados «filosemitas» eminentes. En la base de la controvertida propuesta de Dohm de conceder a los judíos los mismos derechos civiles y obligaciones que a la mayoría cristiana se encuentra la idea de intercambiar igualdad civil por mejora moral[379]. Dohm quería alterar un entorno social –ofreciendo, por ejemplo, incentivos para reestructurar la vida económica judía– que a su juicio era la causa del carácter «degenerado» de los judíos. Dohm estaba convencido de que los judíos eran «culpables de un número proporcionalmente mayor de crímenes que los cristianos; de que su carácter en general se inclina más hacia la usura y el fraude en el comercio; de que son más antisociales y exclusivistas en sus

prejuicios religiosos», etcétera[380]. En resumidas cuentas, esta definición no solo incluye a la abrumadora mayoría de los alemanes del siglo xix que expresaron alguna opinión sobre este asunto, sino que además corre el riesgo de ocultar las diferencias (significativas) que existen entre ellos.

De acuerdo con lo que podríamos caracterizar como una definición menos promiscua desde el punto de vista histórico, calificar de antisemita la hostilidad hacia los judíos como grupo exigiría la existencia de una dimensión práctica o política. Adoptar la noción de «persecución» como elemento fundamental del antisemitismo sería compatible con un sentido amplio de este último concepto, ya que la persecución puede tomar una amplia variedad de formas (la expulsión, el pogromo, la discriminación legal y el exterminio entre otras). Sin embargo, en comparación con la definición promiscua, parece un criterio más restrictivo desde el punto de vista histórico, un criterio que favorece importantes divisiones y desacuerdos. En la Alemania del siglo xix, por ejemplo, un individuo no era antisemita por expresar opiniones despectivas en relación con los judíos o con el judaísmo, sino por estar a favor o en contra de la emancipación independientemente de sus opiniones[381].

Nótese que de acuerdo con estas dos definiciones, «Zur Judenfrage» no sería un ensayo antisemita. En un principio, podría parecer que los comentarios de Marx se atienen a la definición históricamente promiscua. Sin embargo, si mi explicación del uso metafórico es acertada, sería un error afirmar algo semejante. En las partes más importantes de su artículo Marx no aplica el lenguaje despectivo en cuestión a los judíos (por oposición a otros grupos) o al judaísmo (por oposición a otras religiones). El objetivo de la estrategia de la ampliación lingüística que desarrolla Marx consiste precisamente en negar que los judíos tengan características que les diferencien de otros miembros de la sociedad civil sean cuales sean sus creencias religiosas o sus antecedentes nacionales, étnicos o raciales. Si nos atenemos a la definición menos promiscua desde el punto de vista histórico, «Zur Judenfrage» es igualmente inocente de antisemitismo[382]. En las dos partes del ensayo, el principal interés de Marx es demostrar que no existen diferencias entre judíos y cristianos capaces de justificar la exclusión de aquellos de la ciudadanía en el Estado moderno. Esta defensa de la emancipación judía se expresa a lo largo de los primeros escritos[383]. Además, también se refleja en su actitud política personal en esta época. Marx respondió positivamente, a pesar de lo que definía como su «aversión» por la religión judía, a la petición del jefe de la comunidad judía de Colonia y firmó una petición presentada ante la asamblea provincial en favor de la emancipación

judía[384]. Es más, esta respuesta constituye la diferencia principal con respecto a Bauer[385]. Como señala Marx: «No decimos a los judíos: no podéis emanciparos políticamente sin emanciparos radicalmente del judaísmo, que es lo que Bauer les dice»[386].

Algunos comentaristas reconocen de mala gana la certeza de esta afirmación, pero después intentan suavizar las diferencias con Bauer al observar que Marx se comprometió con la emancipación judía a regañadientes. Sostienen, por ejemplo, que después de defender la emancipación política, Marx se vio obligado a reconocer que (para bien o para mal) esta emancipación exigía la supresión de la discriminación de la que eran objeto los judíos[387]. Esta teoría parece engañosa. Aunque Marx era contrario a cualquier tipo de compromiso religioso, no existen pruebas que demuestren que se resistió a defender la emancipación judía.

Otros comentaristas reconocen de mala gana la certeza de esta afirmación pero después intentan suavizar las diferencias con Bauer al señalar que, salvo en el tema de la emancipación, Marx suscribía la explicación baueriana del carácter de los judíos y del judaísmo[388]. Esta afirmación es, sencillamente, falsa[389]. Además de las discrepancias esenciales, en absoluto triviales, que mantienen ambos autores con respecto a la emancipación judía, Bauer dice muchas cosas de los judíos y del judaísmo que Marx ni siquiera comenta. No existe ninguna prueba que demuestre que Marx suscribiera las afirmaciones que no comentó. Esto no es ni mucho menos sorprendente teniendo en cuenta que sus intereses eran muy diferentes pero, como consecuencia de ello, no se puede afirmar que, salvo en lo que concierne a la cuestión de la emancipación, sus posturas fueran similares. Es más, aunque limitemos su presunta conformidad a las afirmaciones bauerianas que Marx sí comentó –dejando de lado el desacuerdo con respecto a la cuestión de la emancipación que hemos señalado antes– esta tesis no se sostiene. Unos cuantos ejemplos más bastarán para demostrar la validez de mi argumentación. Mientras que Bauer piensa que el judaísmo es una religión retrógrada y aborrecible, y los judíos unos seres retrógrados y detestables, Marx consideraba que, en líneas generales, el judaísmo era una religión representativa y que los judíos eran individuos religiosos representativos. Si bien Bauer afirma, sorprendentemente, que los judíos alemanes estaban menos oprimidos que la mayoría cristiana, Marx observa que los judíos alemanes se encuentran doblemente oprimidos, ya que no solo sufren (como el resto de los alemanes) la «carencia general de emancipación política» sino que (a diferencia de los demás alemanes) son víctimas del «marcado cristianismo del Estado»[390]. Mientras

que Bauer insiste en la naturaleza no histórica de los judíos, el joven Marx, de acuerdo con Samuel Hirsch, afirma que los judíos no solo han sobrevivido al progreso histórico y lo han alterado, sino que además han contribuido a su desarrollo. En Die heilige Familie, Marx cita a Bauer, que había dicho, en respuesta a Hirsch, que los judíos eran un «adefesio», y señala que «algo que ha sido para mí, desde que nací, un adefesio, al igual que los judíos para el mundo cristiano, y que persiste y prospera ante mi vista, no es un adefesio cualquiera, sino un adefesio maravilloso (wunderbar) que forma parte de mi vista y que debe incluso contribuir a un desarrollo original de mi vista»[391].

Hasta aquí por lo que respecta a la caracterización de «Zur Judenfrage» como texto antisemita. Ahora consideraremos si se puede encontrar en el ensayo de Marx alguna prueba que demuestre que Marx despreciaba su condición de judío, que era «un judío antisemita».

La expresión «judío antisemita» se utiliza muy a menudo, pero casi nunca se ofrece una definición precisa de este concepto[392]. En su forma original tenía ciertas connotaciones psicopatológicas relacionadas con el «desprecio de uno mismo». (Este término se popularizó gracias a Der jüdische Selbsthaß [1930] de Theodor Lessing, una obra en la que se presentaban seis estudios de caso de otros tantos individuos judíos que se despreciaban hasta tal punto que habían acabado por suicidarse[393].) Sin embargo, en su uso más reciente se ha prescindido de estas connotaciones y el término se utiliza con frecuencia para aludir a lo que podríamos llamar «antisemitismo judío» (es decir, para identificar a los defensores judíos del antisemitismo)[394].

Sea cual sea la acepción que adoptemos, se puede considerar que Marx era judío. Hay al menos cuatro sentidos en los que, a pesar de haber recibido el bautismo a los seis años, se puede afirmar que Marx era judío. En primer lugar, lo era conforme a la interpretación dominante de la ley religiosa (según la cual el linaje judío se transmite desde los tiempos de Esdras por línea materna), ya que su madre era judía (a estos efectos, es irrelevante que el padre de Karl se convirtiera al cristianismo un año antes de que él naciera)[395]. En segundo lugar, Marx era judío porque él mismo se consideraba como tal[396]. En una carta dirigida a su tío Lion Philips, Marx alude a su ascendencia judía cuando afirma que Disraeli era «de nuestra misma ascendencia (unser Stammgenosse)»; y, en otra carta dirigida a su tío, se refiere irónicamente al shock que representó para «nuestro orgullo ancestral» que Darwin demostrara que la humanidad desciende de los monos[397]. En tercer lugar, Marx era judío de acuerdo con los criterios ajenos,

en el sentido de que casi todos sus amigos y enemigos le identificaban como tal[398]. (El primer ataque antisemita dirigido contra Marx se publicó en una fecha tan temprana como 1850, y salió de la pluma de Eduard Müller-Tellering, periodista y, según la descripción de Engels, «camorrista de primera»[399].) En cuarto lugar, Marx era judío en virtud de sus antecedentes rabínicos; su tío, su abuelo y su bisabuelo habían sido rabinos en su ciudad natal de Tréveris, y en el árbol genealógico de la familia se puede encontrar un número significativo de destacados rabinos y estudiosos del Talmud[400]. En la literatura especializada se suele mencionar entre sus antepasados a dos destacados rabinos que vivieron en Padua durante los siglos xv y xvi –Judah ben Eliezer Halevi Minz y Meir Katzenellenbogen–. En tiempos más recientes, se ha averiguado que los ancestros paternos de Marx se remontan a Rashi, el acrónimo de Solomon b. Isaac, un importante e influyente rabino y exégeta de la Biblia cuyo comentario sobre el Talmud todavía se lee en la actualidad[401]. (De hecho, este comentario es tan importante que se incluye en casi todas las ediciones impresas del Talmud, y, tradicionalmente, esta obra se estudia con un dedo sobre el texto talmúdico y otro sobre el comentario de Rashi.) Por parte materna, entre los ancestros de Marx no solo encontramos varios distinguidos Hofjuden (judíos de la corte), sino también, quizá, al rabino, talmudista y cabalista del siglo xvi Judah Loew, conocido por el acrónimo Maharal, de quien se dice que creó un homúnculo, el famoso Golem de Praga, a partir del barro (el adamah a partir del cual Dios creó a Adán y a Lilit)[402].

Dicho esto, parece que existen pocas pruebas, tanto en «Zur Judenfrage» como en el resto de las obras de los primeros escritos, que demuestren que Marx fuera un judío antisemita. Si adoptamos la acepción psicopatológica original del término, no encontramos pruebas textuales o biográficas significativas –y menos aún las pruebas clínicas o confesionales imprescindibles– que indiquen que el joven Marx se despreciara a sí mismo por cualquier motivo (incluido el de su identidad judía)[403]. Si adoptamos la lectura no psicopatológica, dado que «Zur Judenfrage» no es (de acuerdo con las dos definiciones que hemos analizado antes) un texto antisemita (supra), no se puede afirmar que Marx fuera un «judío antisemita».

No obstante, el hecho de que, en cierto sentido relevante, Marx fuera judío, hace que su apropiación de los insultos de los gentiles en la segunda parte de «Zur Judenfrage» resulte todavía más sorprendente para los lectores modernos que si no lo fuera. Esta reacción es comprensible. Sin embargo, el de Marx no era un caso atípico. Se pueden encontrar puntos de comparación, por ejemplo, en la

obra de dos amigos del joven Marx –Heine y Moses Hess– que compartían con él la ascendencia y la radicalidad políticas, y el origen renano. Heine y Hess no solo utilizaban los mismos temas que los gentiles para insultar a los judíos, sino que además adoptaron la misma estrategia de la ampliación que empleó Marx.

Se ha dicho de Hess con razón que era un hombre talentoso y decente que, a principios de la década de 1840, parecía el candidato más idóneo a convertirse en el tercer miembro de la «alianza» que formaron Engels y Marx[404]. Hoy en día quizá se le conoce más como autor de Rom und Jerusalem (1862), una obra peculiar y caótica que le hizo ganarse la reputación de precursor profético del sionismo[405]. Inspirándose en el ejemplo de la unificación italiana (y en Josephine Hirsch), Hess sostenía que la redención «nacional» judía era factible y deseable[406]. El reasentamiento y la fundación de un Estado en Palestina era deseable, por una parte, como vía de escape ante la hostilidad profundamente arraigada de los gentiles y, por otra, para la realización de los «principios mosaicos, es decir, socialistas»[407]. Era factible dada la solidaridad de las potencias occidentales (sobre todo de Francia) y la disposición de los Ostjuden (junto con los judíos sefardíes de los países de habla árabe). Este interés por el destino de los judíos modernos se encontraba presente ya en sus primeros escritos, aunque en aquella época las conclusiones que establecía eran muy diferentes. En Die heilige Geschichte der Menschheit (1837) y en Die europäische Triarchie (1841), Hess insistía en la importancia histórica del judaísmo pero, sin embargo, dudaba del papel que esta religión debía desempeñar en el presente y en el futuro (por una parte, defendía la integración de los judíos, pero por otra sostenía que su naturaleza «fantasmal» –ni morirían ni resucitaban– les impedía integrarse)[408]. Después, la visión de Hess sobre los judíos y sobre el judaísmo experimentó una evolución compleja y desigual, un proceso oscurecido por las explicaciones posteriores que ofrecería el propio Hess. En el contexto presente, la parte más interesante de su obra son las obras socialistas de principios de la década de 1840.

En algunos de estos artículos, a pesar de su defensa sostenida de la emancipación judía, Hess incorporó a su crítica social algunos motivos típicos de la tradición del insulto gentil. Quizá lo más sorprendente es que utilizara la idea del sacrificio humano con el fin de establecer un vínculo entre la sociedad civil moderna y el judaísmo. Así, en «Philosophie der That», Hess identifica al Jehová hebreo con el dios Moloch, que exige sacrificios humanos[409]. Este «judischen Moloch-Jehova», sostiene Hess, es el «arquetipo (Urtypus)» del sacrificio de sangre que caracteriza a la religión y a la alienación política del

mundo moderno[410]. Esta insólita asociación vuelve a aparecer en «Über das Geldwesen», cuando Hess extiende este paralelismo y vincula el sacrificio humano de la religión con el moderno culto al dinero[411]. La avaricia moderna y el antiguo sacrificio ritual, señala Hess, son negaciones análogas de la humanidad. Lo más importante, sin embargo, es que el culto moderno al dinero no se presenta como un fenómeno exclusivamente judío, sino que Hess adopta la estrategia de la ampliación lingüística y aplica este motivo de la tradición del insulto gentil contra los judíos a la mayoría de la población; Hess afirma que el «mundo judeocristiano moderno de los tenderos (der moderner jüdisch-christlichen Krämerwelt)» es una realización «prosaica (prosaisch)» del brutal «culto a la sangre» que encontramos en el judaísmo antiguo, conforme al cual el dinero sustituye a la sangre («Das Geld is das soziale Blut»)[412].

Al establecer un nexo entre la sociedad civil y el judaísmo a través de la idea de sacrificio humano, Hess utiliza uno de los elementos centrales de la judeofobia medieval y le presta credibilidad[413]. Es más, es importante que al analizar el uso de estos motivos por parte de Hess el lector moderno sea consciente de que en la Europa decimonónica el libelo de sangre no tenía un interés meramente histórico. La acusación más reciente –el «caso Damasco», en el que varios judíos habían confesado bajo tortura haber cometido un crimen ritual contra un monje italiano y su sirviente– había tenido lugar en 1840[414]. En la Alemania de la época, el libelo de sangre no solo contaba con defensores entre los ciudadanos de a pie, sino también entre los intelectuales. Georg Daumer y Friedrich Ghillany, por ejemplo, insistían en que el Dios de los judíos antes de la huida de Babilonia era la misma deidad a la que adoraban los pueblos vecinos (a saber, Moloch y Baal), y afirmaban que el sacrificio humano se practicaba de forma clandestina desde el principio de la historia judía. El caso Damasco tan solo era el episodio más reciente.

La relación de Heine con el judaísmo y con los judíos es mucho más compleja y es un tema mucho más estudiado[415]. En los retratos que ofrece Heine de los judíos históricos y contemporáneos suele reproducir algunos estereotipos gentiles, aunque lo hace de modo complejo, serio e interesante. (Puede que las observaciones convencionales sobre los Ostjuden sean la única excepción. Heine se limitaba a reproducir clichés dominantes, a saber, que comparados con los judíos occidentales, los Ostjuden no solo eran menos limpios y refinados, sino que eran además más íntegros y auténticos[416].)

Quizá lo que más sorprenda a la sensibilidad moderna sea el uso entusiasta de

estereotipos despectivos relacionados con cualidades físicas y corporales. La obra de Heine, por ejemplo, está plagada de narices judías. Quizá abundan más en su prosa. En Die Bäder von Lucca, por ejemplo, después de recrearse hasta la saciedad en las narices de Gumpel y Hirsch, Heine afirma –aludiendo, por supuesto, a la conversión– que «esas largas narices son una especie de uniforme que permite a Jehová reconocer a sus antiguos guardaespaldas incluso cuando ya han desertado»[417]. Sin embargo, también encontramos algún ejemplo en su poesía. Así, cuando el osuno protagonista de Atta Troll, enfermo y febril, despierta en un dormitorio lleno de pájaros disecados con largos picos, recuerda en su delirio el barrio judío de Hamburgo[418].

Quizá lo más importante, teniendo en cuenta el tema que nos ocupa en este capítulo y su relación con el joven Marx (véase el capítulo II), sea la relación que establece Heine entre los judíos contemporáneos y la actividad comercial utilizando el lenguaje despectivo del insulto gentil de la época. En Lutezia (una obra construida a partir de artículos publicados en el Augsburger Zeitung en la década de 1840) encontramos varios ejemplos sucintos. En el transcurso de la réplica de los judíos franceses al caso Damasco, por ejemplo, Heine observa que «el poder del dinero de los judíos es enorme, pero la experiencia nos demuestra que su codicia (Geiz) es todavía mayor»[419]. En el contexto de esta asociación (la de la codicia con los judíos) Heine emplea la misma estrategia de la ampliación lingüística –tomar un elemento de la tradición del insulto gentil a los judíos y hacerlo extensible a la mayoría de la población– que encontramos en la obra de Marx y de Hess[420]. Así, en Lutezia, Heine señala que para los judíos franceses «como para otros franceses, el oro es el dios del tiempo y la industria la religión imperante»[421]. Esta misma ampliación aparece en otros pasajes, sobre todo en el contexto de los comentarios sobre Hamburgo, una ciudad cuyo centro comercial y cuya animada comunidad judía evocan una doble asociación en la obra de Heine (la del «vendedor ambulante» y el «Dreckwall»). En un principio, Heine establece una asociación entre los judíos de Hamburgo y este «mundo de vendedores ambulantes» que, a pesar de su hedor, induce rápidamente a los cristianos a las mismas prácticas (tanto los judíos como los cristianos, señala Heine, culpan al canal de ese hedor insoportable)[422]. El documento en el cual esta estrategia se describe de forma más escueta es una carta dirigida a Christian Sethe en la que Heine explica que «yo llamo judíos a todos los hamburgueses, y distingo entre bautizados y circuncidados; el vulgo los llama cristianos»[423].

Por supuesto que estos paralelismos entre la obra de Heine, Hess y Marx no

deben ocultar las numerosas e importantes diferencias que existen entre estos autores. En el presente contexto, he de señalar dos rasgos específicos que diferencian la obra de Marx de la de Hess y la de Heine.

En primer lugar, en comparación con Hess y Heine y a pesar de su distinguido linaje, el conocimiento de la historia, la cultura y la religión judía de Marx era muy superficial. Hess había recibido (de mala gana) una educación judía ortodoxa supervisada por su abuelo en Bonn[424]. Ya de mayor, mantuvo un interés ecléctico pero sincero por la historia y la literatura judías, y cultivó una importante relación de amistad con Heinrich Graetz. Hess dio a conocer la obra de Graetz en Francia y le proporcionó material para su historia, mientras que Graetz, por su parte, intentó convencer a Hess en repetidas ocasiones para que viajara con él a Palestina[425]. (Curiosamente, Graetz coincidió con Marx durante una visita al balneario de Carlsbad en 1876, y posteriormente este le envió algunas fotografías y una copia de Kapital como muestra del «gran respeto (Hochachtung) y la amistad» que le profesaba[426]. Está claro que Graetz tenía cariño a Marx y a su familia, pero no debía de tener muy claro qué podía enviarle a Marx en respuesta[427].) Heine, por su parte, aunque al parecer su familia no era practicante, pasó una temporada en un jéder antes de recibir la educación secundaria en un Gymnasium gentil. Aunque es evidente que Heine no era un hombre ducho en el hebreo ni en el yiddish, estuvo siempre interesado en la historia, la religión y la identidad judía –a pesar de su conversión y de que en alguna que otra ocasión repudiara el judaísmo.

(A pesar de su falta de interés por la historia y la cultura judía, algunos estudiosos han intentado buscar afinidades implícitas entre la obra de Marx y determinadas tradiciones judías. Se ha dicho, por ejemplo, que sus obras representan rasgos tan específicos del pensamiento judío como la concepción de una humanidad impulsada por la necesidad de mejorar el mundo, el enfoque «midráshico» de los textos y una idea de la liberación entendida como el regreso del exilio[428]. Puede que este tipo de observaciones tengan un valor heurístico, pero no creo que esta perspectiva de interpretación ayude a comprender mejor la obra de Marx.)

En segundo lugar, no encontramos en el resto de la obra de Marx pruebas que demuestren la existencia de sentimientos más generosos con respecto al judaísmo y a la vida judía que compensen la concepción negativa que emplea de forma ocasional en «Zur Judenfrage», pruebas que se encuentran con facilidad en la obra de Heine o de Hess. (Un distinguido estudioso moderno ha

conseguido localizar «un único pasaje» en la obra de Marx en el que se habla de un grupo de judíos «en un tono relativamente amistoso»[429]. El reflejo más inmediato del interés que tenía Hess por la historia y el destino de los judíos europeos es su pasión por el programa socialista de asentamiento en Palestina. Además, en sus últimas obras también se encuentra presente la preocupación por los efectos de la aculturación en los modelos tradicionales de la solidaridad judía, y una simpatía profunda y sincera por la ortodoxia religiosa, la lengua hebrea y las costumbres de la vida familiar judía[430]. Del mismo modo, la poesía y la prosa de Heine reflejan siempre un interés sincero pero complejo por la Biblia, la historia y las leyendas judías, las costumbres y rituales del judaísmo, las palabras hebreas y yiddish y, sobre todo, un entusiasmo más sencillo por los placeres culinarios que le proporcionaban los «Kugel» y los «Schalet»[431].

Un (breve) resumen

En este capítulo nos hemos centrado en la teoría de la naturaleza del Estado moderno del joven Marx, tal como aparece formulada sobre todo en «Zur Judenfrage». El hecho de que esta teoría se desarrolle en el transcurso de un análisis crítico de la obra de Bruno Bauer y a través de una serie de analogías con el cristianismo, a veces forzadas y molestas, no facilita la comprensión de la teoría de Marx. Sin embargo, considero que estudiar este contexto y estos paralelismos religiosos ayuda a comprender el argumento de este texto rico y complejo.

En sus obras del periodo intermedio sobre la «cuestión judía», Bauer plantea una visión despectiva de la naturaleza (exclusivista y tenaz) de los judíos y de su religión (exclusivista, positiva e hipócrita). Bauer insiste en que la naturaleza esencial de los judíos no solo es incompatible con la libertad real que constituye el argumento y el fin de la historia humana, sino que además les incapacita para alcanzar otras formas más conocidas y contemporáneas de emancipación. Bauer considera que el bautismo no permite a los judíos escapar de su situación desventajosa, que su exclusión de los privilegios de los que goza la mayoría cristiana es acertada y que no reúnen los requisitos indispensables para convertirse en ciudadanos del Estado constitucional moderno.

Marx utiliza su crítica a la postura baueriana con respecto a «la cuestión judía» como trampolín para desarrollar una teoría de los aciertos y las limitaciones de la emancipación política. En «Zur Judenfrage», Marx sostiene que Bauer se opone a la emancipación judía apoyándose en dos tesis fundamentales. Una vez reconstruidas, estas dos tesis afirman que ni los individuos ni el Estado pueden alcanzar la libertad con sentido hasta que no se libren de su carácter religioso.

Para refutar la primera afirmación, Marx demuestra empíricamente que la libertad con sentido (la libertad real) –en forma de emancipación política– es compatible con las creencias religiosas. Marx toma como ejemplo a los Estados americanos, los más avanzados de la época, y explica que la forma característica que adopta la emancipación política es la de un proceso que consiste en la división de la sociedad en dos ámbitos, la esfera de lo político y la de lo civil, de modo que la religión y la propiedad quedan relegadas a esta última.

Para refutar el segundo enunciado, Marx utiliza una definición revisada del Estado «cristiano», una noción que identifica con el Estado democrático moderno. Aunque esta definición revisada le permite rebatir rápidamente la postura de Bauer –dado que, si afirmamos que el Estado democrático moderno es «cristiano», es evidente que Bauer está equivocado al mantener que un Estado religioso no puede reconocer la emancipación de los judíos–, la justificación de esta definición no es fácil de demostrar en un principio. A mi juicio, Marx no solo abraza esta nomenclatura singular porque le permite dar rienda suelta a su pasión por la paradiástole, sino también porque piensa que establecer una analogía doble entre el cristianismo y el Estado moderno le permite explicar cuáles son los aciertos y las limitaciones de la emancipación política.

Por consiguiente, Marx afirma que el logro que comparten el cristianismo y el Estado moderno es que ambos reconocen el valor de la comunidad, una noción que se asocia con distintas ideas en los primeros escritos de Marx (entre otras, con la idea de igualdad y con la de naturaleza humana). La limitación que comparten es que encarnan la comunidad de un modo inapropiado. En particular, Marx sostiene que el mundo social moderno está organizado de tal manera que permite que los distintos defectos de la sociedad civil persistan, se agraven y determinen y dominen al Estado.

Esta interpretación de las limitaciones del Estado moderno desempeña un importante papel en la refutación marxiana de la teoría de Bauer, según la cual es la naturaleza religiosa y egoísta de los judíos la que les incapacita como

portadores de derechos en el Estado moderno. Dado que el fin de la organización constitucional de los Estados modernos es, según Marx, proteger a la religión y al egoísmo, la visión baueriana de la naturaleza de los judíos no es motivo para su exclusión de la vida política. En mi opinión, el examen crítico de la conciencia constitucional de los Estados modernos que lleva a cabo Marx no es una prueba que demuestre su hostilidad hacia los derechos morales, sino que es más bien un intento de socavar el ataque que Bauer dirige contra la emancipación judía y de afirmar que el modelo de ciudadanía que representa y protege el Estado moderno está agotado.

Finalmente, he demostrado que es imposible utilizar «Zur Judenfrage» para demostrar que Marx es un antisemita o un «judío antisemita». Dicho esto, la incorporación marxiana de elementos de la tradición del insulto gentil a los judíos a su crítica social general –una práctica que encontramos también en los escritos contemporáneos de Heine y de Hess– no solo resulta incomprensible para la sensibilidad moderna, sino que además presenta algunos defectos estratégicos y críticos intrínsecos.

Hasta aquí por lo que respecta a la naturaleza del Estado moderno y al polémico ataque que Marx dirigió contra Bauer. Ahora, después de examinar la naturaleza y la influencia de la obra de Feuerbach, me centraré en la teoría marxiana del destino del Estado en una sociedad futura caracterizada por la realización humana.

[1] Carlebach sostiene que «es indudable que el volumen de la bibliografía que han inspirado los artículos que escribió Marx sobre la cuestión judía es desproporcionado en comparación con la importancia de su contenido». Julius Carlebach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism, Londres, 1978, p. 187. (Este comentario, que aparece a mitad de un libro dedicado precisamente a este texto, no parece esconder ninguna ironía consciente.)

[2] Brian Barry, Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism, Cambridge, 2002, p. 330 n. 21.

[3] La biografía canónica sigue siendo Ernst Barnikol, Bruno Bauer: Studien und Materialen, Assen, 1972. (Esta obra forma parte de un manuscrito mucho más extenso –resultado de cuarenta años de investigación– que se conserva en el

Instituut voor Sociale Geschiedenis de Ámsterdam.) Para los escritos de Bauer anteriores a 1848, véase también Douglas Moggach, The Philosophy and Politics of Bruno Bauer, Cambridge, 2003.

[4] Véase la bibliografía recopilada por Lawrence S. Stepelevich en Bruno Bauer, The Trumpet of the Last Judgement Against Hegel the Atheist and Antichrist: An Ultimatum, Lewiston, Nueva York, 1989, pp. 209-215.

[5] Die heilige Familie, 159/151.

[6] Véase Strauss, Streitschriften, 3.ª parte, pp. 95 y ss. Para la postura de Bauer y la reseña que escribió a Das Leben Jesu, véase ibid., pp. 101-120.

[7] El texto en latín que escribió Bauer estuvo mucho tiempo en paradero desconocido y fue descubierto de nuevo en 1992. Véase Bauer, Über die Prinzipien des Schönen.

[8] Para la faceta editorial de Bauer, véanse las observaciones de Peter Hodgson en Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, vol. 1, pp. 24-30. Las notas que Bauer utilizaba en sus clases también han sido aprovechadas por Heinrich Hotho para su edición de la Vorlesungen über die Ästhetik de Hegel.

[9] Véase John Edward Toews, Hegelianism: The Path Towards Dialectical Humanism, 1803-1841, Cambridge, 1980, capítulo 9; y Bauer a Edgar Bauer, 6 de mayo de 1841, en Bauer, Briefwechsel, p. 136.

[10] Véase Bauer a Edgar Bauer, 15 de marzo de 1840, Bauer, Briefwechsel, p. 51.

[11] Para las cartas de Bauer a Marx que se conservan, véase MEGA2, 3, I, pp. 335-336, 340-346, 349-350, 352-359, 369, 371, 386-387.

[12] Poco se sabe del «Doktorklub», una tertulia a la que asistían alumnos y profesores. Véase Marx a Heinrich Marx, 10-11 de noviembre de 1837, MEW, Erg. I, p. 10; MECW, 1, p. 19. Para «Die Freien», véase Gustav Mayer, «Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen», Zeitschrift für Politik, vol. 6 (1913), pp. 1-113; y Robert J. Hellman, Berlin – The Red Room and White Beer: The «Free» Hegelian Radicals in the 1840's, Washington DC, 1990.

[13] Esta expresión aparece en una carta que Bauer le escribió a Marx el 28 de marzo de 1841, MEGA2, 3, I, p. 353.

[14] Sobre todo en Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit (1842). Para una antología moderna de las obras del segundo periodo de Bauer, véase Bruno Bauer, Feldzüge des reinen Kritik, Fráncfort del Meno, 1968.

[15] Para Edgar Bauer, véase Erik Gamby, Edgar Bauer: Junghegelianer, Publizist, und Polizeiagent: mit Bibliographie der E. Bauer – Texte und Dokumentenanhang, Tréveris, 1985; y Eric v. d. Luft, «Edgar Bauer and the Origins on the Theory of Terrorism», Douglas Moggach (ed.), The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School, Cambridge, 2006.

[16] Arnold Ruge a Ludwig Ruge, 26 de septiembre de 1842, Briefwechsel, p. 281. Véase también Bauer, «Carta a Arnold Ruge (19 de octubre de 1841)».

[17] Triumph, 292/327.

[18] Ibid., 301/336.

[19] En 1855, Marx se encontró con Bauer, que estaba visitando a su hermano Edgar en Londres, y se quedó muy impresionado con su «visión sombría y pesimista del "presente"». Véase Marx a Engels, 14 de diciembre de 1855, MEW, 28, pp. 466-467; MECW, 39, pp. 562-564; y Marx a Engels, 18 de enero de 1856 y 12 de febrero de 1856, en MEW, 29, pp. 5-7, 11-15; MECW, 40, pp. 3-5, 8-12.

[20] Véase Russland und das Germanentum, pp. 75-122. En un manuscrito inacabado que escribió Marx en enero de 1857 se analizan otros dos panfletos de Bauer sobre la «cuestión oriental». Véase «Bauer's Panflets». Marx opinaba que eran «pretenciosos y poco convincentes». Marx a Engels, 10 de enero de 1856, MEW, 29, p. 93; MECW, 40, p. 90.

[21] Véase Jacob Katz, From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism 1700-1933, Cambridge, 1980, pp. 210 y ss; e Ivan Hannaford, Race: The History of an Idea in the West, Baltimore, 1966, capítulo 9. Para la obra de Bauer en colaboración con Wagener, véase Barnikol, Bruno Bauer, pp. 347 y ss.

[22] Véase Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede, Baltimore, 1998, pp. 141 y ss.

[23] Véase, por ejemplo, Bauer, Christus und die Cäsaren. Para el interés de Engels en estos estudios, véase Engels, «Bruno Bauer und das Urchristentum», y Alexis Voden, «Talks with Engels», Institute of Marxism-Leninism (ed.), Reminiscences of Marx and Engels, Moscú, sin fecha, p. 331.

[24] Bauer vivía frugalmente –para poder mantener a los hijos huérfanos de su hermano Egbert– en una pequeña vivienda de Rixdorf (que en aquella época todavía era un pueblo de las afueras de Berlín) que tenía una habitación en el exterior de la vivienda que hacía las veces de estudio. Véase la carta (poco compasiva, como era de esperar) de Marx a Engels del 12 de febrero de 1856, MEW, 29, pp. 11-15; MECW, 40, pp. 89-91.

[25] Véase Jacob Toury, «"The Jewish Question": A Semantic Approach», Leo Baeck Institute Year Book, vol. II (1966), pp. 85-106, y Peter Pulzer, Jews and the German State: The Political History of a Minority, 1848-1933, Oxford, 1992, p. 29.

[26] Véase Jacob Katz, «The Term "Jewish Emancipation": Its Origin and Historical Impact», Jacob Katz, Emancipation and Assimilation: Studies in Modern Jewish History, Farnborough, 1972, pp. 21-45; David Sorkin, «Emancipation and Assimilation: Two Concepts and Their Application to German-Jewish History», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 35 (1990), pp. 17-33; y Karl Martin Grass y Reinhart Koselleck, «Emanzipation», Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Otto Brunner (ed.), Werner Conze y Reinhart Koselleck, vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 153-197.

[27] Esta estimación se recoge en Christopher M. Clark, «German Jews», Rainer Liedtke y Stephen Wenderhorst (eds.), The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the Nation State in Nineteenth-Century Europe, Manchester, 1999, p. 128. Para la vida política y social de los judíos alemanes en el siglo xix, véanse Jacob Toury, Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland, 1847-1871, Düsseldorf, 1977, y Michael A. Meyer (ed.), German-Jewish History in Modern Times, vol. 2, Emancipation and Acculturation: 1780-1871, Nueva York, 1997.

[28] La metáfora favorita de los historiadores es la del camino tortuoso. Véase Reinhart Rürup, «The Tortuous and Thorny Path to Legal Equality: "Jew Laws" and Emancipatory Legislation in Germany from the Late Eighteenth Century»,

Leo Baeck Institute Year Book, vol. 31 (1986), pp. 3-33; y Werner E. Mosse, «From "Schutzjuden" to "Deutsche Staatsbürger Jüdischen Glaubens": The Long and Bumpy Road of Jewish Emancipation in Germany», Pierre Birnbaum e Ira Katznelson (eds.), Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship, Princeton, 1995, pp. 59-93. En un contexto relacionado con este, Bauman observa que «hay pocos caminos rectos, si es que existe alguno, en la historia moderna de los judíos». Zygmunt Bauman, «Exit Visas and Entry Tickets», Telos, vol. 77 (1988), p. 45.

[29] Para el siglo xviii y épocas anteriores, véase Jacob Katz, Out of the Getto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870, Cambridge, Massachusetts, 1973; Herman Pollack, Jewish Folkways in Germanic Lands (1648-1806). Studies in Aspects of Daily Life, Cambridge, Massachusetts, 1971; y R. Po-Chia Hsia y Hartmut Lehmann (eds.), In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany, Cambridge, 1995.

[30] Los judíos representaban el 1,2 por ciento de la población prusiana en 1816, y el 1,4% en 1886. Véanse los cálculos de Henry Wasserman citados por David Sorkin, «The Impact of Emancipation on German Jewry: A Reconsideration», en Jonathan Frankel y Steven J. Zipperstein (eds.), Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe, Cambridge, 1992, p. 180.

[31] Véase Herbert Strauss, «Pre-emancipation Prussian Policies Towards the Jews 1815-1847», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 11 (1966), pp. 107-136; y Michael A. Meyer, Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism, Oxford, 1988, pp. 30-46. El Estado prusiano incentivaba la conversión, y ofrecía un «regalo de bautismo» de treinta marcos a los que nombraban «padrino» al rey. Véase Christopher M. Clark, The Politics of Conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728-1941, Oxford, 1995, pp. 99-100.

[32] Véase Mosse, «From "Schutzjuden" to "Deutsche Staatsbürger Jüdischen Glaubens"», p. 71.

[33] Véase Nathan Rotenstreich, «For and Against Emancipation: The Bruno Bauer Controversy», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 4 (1959), pp. 3-36.

[34] Die Judenfrage, 83/87.

[35] Michael A. Meyer, The Origins of Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824, Detroit, 1967, p. 58. Graetz afirma que Mendelssohn convirtió la palabra «judío» casi en un «título honorífico». Heinrich Graetz, History of the Jews, vol. 5, Filadelfia, 1895, p. 292. Para el concepto de Haskalá, véase David Sorkin, The Transformation of German Jewry, 1780-1840, Oxford, 1987.

[36] Para el movimiento reformista, véase Meyer, Response to Modernity.

[37] Véase Meyer (ed.), Emancipation and Acculturation, pp. 46 y ss.

[38] Véase Jonathan Frankel, The Damascus Affair: «Ritual Murder», Politics, and the Jews in 1840, Cambridge, 1997.

[39] Véase Dieter Kastner (ed.), Der Rheinische Provinziallandtag und die Emanzipation der Juden im Rheinland, 1825-1845. Ein Dokumentation, parte 1, Colonia, 1989, pp. 55-56.

[40] Marx a Oppenheimer, en torno al 25 de agosto de 1842, MEW, 27, pp. 409-410; MECW, 1, pp. 391-392. Para Hermes y el Kölnische Zeitung, véase Shulamit S. Magnus, Jewish Emancipation in a German City. Cologne, 1798-1871, Stanford, California, 1997, pp. 130 y ss.

[41] Marx a Arnold Ruge, 13 de marzo de 1843, MEW, 27, p. 416; MECW, 1, p. 398.

[42] Bauer respondió a Gustav Phillipson, Samuel Hirsch y Mendel Hess en «Neueste Schriften über die Judenfrage», en Allgemeine Literatur-Zeitung, n.º 1, diciembre de 1843; a Gabriel Reissner en un segundo artículo con el mismo título (para mayor confusión) que también se publicó en Allgemeine Literatur-Zeitung, n.º 4, en marzo de 1844 y a Marx en «Was ist der Gegenstand der Kiritk?», en Allgemeine Literatur-Zeitung, n.o 8, julio de 1844.

[43] Peled, por ejemplo, sostiene que el «el cristianismo no corre una suerte mejor que el judaísmo en los dos ensayos de Bauer». Yoav Peled, «From Theology to Sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the Question of Jewish Emancipation», History of Political Thought, vol. 13 (1992), p. 469.

[44] Die Judenfrage, 12/14.

[45] Puede que Nachman Krochmal sea el único hegeliano que no suscribe esta afirmación, y sostiene que los judíos son los portadores de la universalidad en su tratado en hebreo Moreh Nevuchei Ha-zman. Para Krochmal, véase Jay M. Harris, Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age, Nueva York, 1991.

[46] Die Judenfrage, 30/33.

[47] Ibid., 31/34. Para una enérgica refutación de estas afirmaciones, véase Heinrich Graetz, The Structure of Jewish History and Other Essays, traducido y editado por Ismar Schorsch, Nueva York, 1975, p. 155. El ensayo que da título a esta recopilación, «Die Construction der jüdischen Geschichte» se publicó por primera vez en 1846 como una especie de prolegómeno de la monumental obra de Graetz Geschichte der Juden.

[48] Die Judenfrage, 31/34.

[49] Ibid., 32/35.

[50] Ibid., 79/83.

[51] Ibid., 17/19.

[52] Véase Michael Walzer, Menachem Lorberbaum y Noam J. Zohar (eds.), The Jewish Political Tradition, vol. 2: Membership, New Haven, 2003, capítulo 14.

[53] Véase Die Judenfrage, 42/45.

[54] Ibid., 36/39.

[55] Ibid., 37/40.

[56] Véase David Leopold, «The Hegelian Antisemitism of Bruno Bauer», History of European Ideas, vol. 25 (1999), pp. 183-184.

[57] Die Judenfrage, 43/46 y «Fähigkeit», 181/139.

[58] «Fähigkeit», 180-181/139.

[59] Die Judenfrage, 86/90. El título de Bauer, Das entdeckte Christenthum, alude al compendio de Eisenmenger.

[60] Véase J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, 2 vols., Königsburg (Berlín), 1710. Véase también Katz, From Prejudice to Destruction, capítulo 1; y Frank E. Manuel, The Broken Staff: Judaism Through Christian Eyes, Cambridge, Massachusetts, 1992, pp. 151-154. En una edición inglesa abreviada y expurgada –The Traditions of the Jews, or, the Doctrines and Expositions Contain'd in the Talmud and Other Rabbinical Writings, Londres, 1743– el editor, un tal reverendo John Peter Stehelin, afirma que su enemistad personal con Eisenmenger no afecta a la veracidad del contenido de la obra (algo que resulta poco verosímil).

[61] Die Judenfrage, 15/17.

[62] Ibid., 45/48.

[63] Ibid.

[64] Ibid., 16/18.

[65] Ibid.

[66] Ibid., 15-16/18.

[67] «Fähigkeit», 184/141.

[68] Ibid.

[69] Ibid., 191/146-147.

[70] Véase Die Judenfrage, 45/48.

[71] Ibid., 34/37.

[72] Véase ibid., 74/78. Esta definición religiosa de adhesión –aceptada por el movimiento reformista– era bastante controvertida. Graetz, por ejemplo, insistía en la dimensión nacional de la identidad judía y negaba incluso que el judaísmo fuera una religión en toda regla (ya que, a diferencia de las demás religiones, no decía nada acerca de la relación que mantiene el individuo con Dios).

[73] Ibid., 9/11.

[74] Véase Steven Nadler, Spinoza: A Life, Cambridge, 1999, capítulo 6 [ed. cast.: Spinoza, Madrid, Acento, 2004] y Steven Nadler, Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind, Oxford, 2001.

[75] Die Judenfrage, 14/16.

[76] Ibid., 29-30/32. Para la noción de pueblo elegido véase David Novak, The Election of Israel: The Idea of the Chosen People, Cambridge, 1995; y Walzer, Lorberbaum y Zohar (eds.), The Jewish Political Tradition, vol. 2, capítulo 11.

[77] Die Judenfrage, 30/32.

[78] Ibid., 39/42.

[79] Ibid., 39/42-43.

[80] Ibid., 4-5/5.

[81] Ibid., 11/12.

[82] Ibid., 5/5.

[83] Ibid., 82/87.

[84] Ibid., 7/7. A finales del siglo xviii, más de un millón de los 1.750.000 judíos europeos vivía en Polonia (un país en el que gozaban de un importante grado de autonomía comunal). Para la historia de los judíos en la Polonia anterior a la emancipación, véase Artur Eisenbach, The Emancipation of the Jews in Poland, 1780-1870, Oxford, 1991, capítulo 2.

[85] Die Judenfrage, 7/7-8.

[86] Ibid., 83/88.

[87] Ibid., 9/11.

[88] Véase Bauer, Das Judentum in der Fremde, p. 7. Véase también Bauer, «The Present Position of the Jews», p. 5.

[89] Die Judenfrage, 12/14.

[90] Ibid., 33/36.

[91] Véase sobre todo «Der Geist des Christentums». «Llamada» porque se han planteado muchas objeciones a este título (elegido por el editor Hermann Nohl). Véase, por ejemplo, Georg Lukács, The Young Hegel, Londres, 1975, pp. 3-18 [ed. cast.: El joven Hegel, Grijalbo, Barcelona, 1976].

[92] Véase, por ejemplo, la visión del judaísmo de Hegel, que sostenía que era la religión de la «sublimidad», una etapa necesaria en el desarrollo del ideal. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 233-234/331-332. Véase también Peter Hodgson, «The Metamorphosis of Judaism in Hegel's Philosophy of Religion», The Owl of Minerva, vol. 19, n.º 1 (1987), pp. 41-52, y Yirmiyahu Yovel, Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews, Cambridge, 1998, parte 1.

[93] Véase Philosophie des Rechts, § 270A.

[94] Die Judenfrage, 87/92.

[95] Véase «Fähigkeit» 175/135.

[96] Ibid., 192/147.

[97] Véase ibid., 175/135. Para esta explicación alternativa (feuerbachiana) del fracaso cognitivo de la religión, véase Leopold, «The Hegelian Antisemitism of Bruno Bauer», p. 191.

[98] Die Judenfrage, 95-96/101.

[99] Ibid., 20/30. Veáse también Douglas Moggach, «Republican Rigorism and Emancipation in Bruno Bauer», en Moggach, The New Hegelians, pp. 114-135.

[100] Die Judenfrage, 68/70.

[101] Ibid., 88/93.

[102] Ibid., 92/97. Véase también ibid., 60/62 y «Fähigkeit», 177/137.

[103] Véase Die Judenfrage, 19/22. Según afirma Marx parafraseando a Bauer,

tanto los judíos como los cristianos tenían que reconocer que sus respectivas religiones «no son más que diferentes etapas del desarrollo del espíritu humano, pieles de serpiente que la serpiente humana va mudando a lo largo de la historia». «Zur Judenfrage», 348-349/148/213.

[104] «Fähigkeit», 183/140. Véase también ibid., 192/147.

[105] Ibid., 192/147.

[106] Ibid., 195/149.

[107] Ibid.

[108] Ibid., 186/143.

[109] Ibid.

[110] Ibid.

[111] Ibid.

[112] Ibid., 192/147.

[113] Ibid., 193/148.

[114] Ibid.

[115] Para la cuestión de la sinceridad de las conversiones, véase Carl Cohen, «The Road to Conversion», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 6 (1961), pp. 259-279; Steven M. Lowenstein, The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830, Oxford, 1994, pp. 168 y ss; y Deborah Hertz, Jewish High Society in Old Regime Berlin, New Haven, 1988, capítulo 7. Entre los ejemplos famosos que refutan la tesis de Bauer, se encuentra el caso de Andreas Gottschalk, que se convirtió al cristianismo, después de mucho estudiar, aduciendo que el socialismo se justificaba mejor desde un punto de vista cristiano (una afirmación bastante discutible). Antes de convertirse ya ejercía la medicina, una profesión que les estaba permitido desempeñar a los judíos.

[116] «Fähigkeit», 193/147-148.

[117] Die Judenfrage, 88/93.

[118] Ibid.

[119] Ibid.

[120] Jacob Toury calcula que en Alemania se convirtieron unos 11.000 judíos entre 1800 y 1870, una cifra que no respalda ni mucho menos la hipótesis de la «epidemia» de conversiones. La visibilidad y la importancia de las conversiones se debe a que afectaron predominantemente a las elites urbanas y a que, en gran medida, ocurrieron en oleadas (después del fracaso de la reforma de 1815, por ejemplo). Véase Toury, Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland, p. 53. Para un riguroso estudio de caso, véase Warren I. Cohn, «The Moses Isaacs Family Trust – Its History and Significance», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 18 (1973), pp. 267-280.

[121] Para Gans, véase Hanns Günther Reissner, «Rebellious Dilemmas: The Case Histories of Eduard Gans and Some of His Partisans», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 2 (1957), pp. 179-193; Hans Günther Reissner, Eduard Gans: Ein Leben im Vormärz, Tubinga, 1965; y Norbert Waszek, Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer: Texte und Dokumente, Fráncfort del Meno, 1991. La primera vez que un judío no converso (el fisiólogo Robert Remak) obtuvo un puesto en una universidad prusiana fue en 1847. Véase Pulzer, Jews and the German State, pp. 92-93. Para Heinrich Marx, véase Heinz Monz, Karl Marx: Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk, Tréveris, 1973, capítulos 17-19; Lewis S. Feuer, «The Conversion of Karl Marx's Family», Jewish Journal of Sociology, vol. 14 (1972), pp. 149-66; y Saul K. Padover, «The Baptism of Karl Marx's Father», Midstream, vol. 34 (1978), pp. 36-44. Creo que no es justo afirmar que la conversión de Heinrich Marx fue un ejemplo «de flagrante ambición». David Vital, A People Apart: The Jews in Europe, 1789-1939, Oxford, 1999, p. 125.

[122] Die Judenfrage, 88/92.

[123] Ibid., 68/70.

[124] Ibid., 53/56.

[125] Véase, por ejemplo, el editorial del Kölnische Zeitung del 6 de julio de 1842, citado en Magnus, Jewish Emancipation in a German City, p. 102.

[126] Die Judenfrage, 59/62.

[127] Ibid.

[128] Ibid., 20/23.

[129] Ibid., 68/70. Véase también ibid., 101/107.

[130] Ibid., 3/3.

[131] Ibid., 92/97.

[132] Véase ibid., 87/92.

[133] Ruge, «Selbstkritik», 101/256.

[134] Die Judenfrage, 64-65/67.

[135] Ibid., 72/75.

[136] Ibid., 3/4.

[137] Véase, por ejemplo, Sander L. Gilman, Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews, Baltimore, 1986, p. 191.

[138] Véase Daniel Brudney, Marx's Attempt to Leave Philosophy, Cambridge, Massachusetts, 1998, p. 125.

[139] Si se quiere profundizar en esta teoría, véase el comentario de Bauer, según el cual «no hay otra religión que la religión privilegiada», en Die Judenfrage, 66/69. Es importante señalar que esta observación se cita en «Zur Judenfrage», 350/149/215.

[140] Die Judenfrage, 107/115. La mayoría de los liberales alemanes pensaba que los judíos alemanes en esa época carecían de la Bildung necesaria para alcanzar la ciudadanía, pero que podían llegar a obtenerla. No se ponían de acuerdo en si esa «educación» era una consecuencia o una condición previa de la supresión de la discriminación legal.

[141] Ibid., 106/113.

[142] Ibid., 108/115. Véase también ibid., 113/122.

[143] Ibid., 108/115-116.

[144] Ibid., 109/117.

[145] Ibid., 112-113/121.

[146] Para el Gran Sanedrín, véase Simon Schwarzfuchs, Napoleon, the Jews and the Sanhedrin, Londres, 1979. El tío de Marx, Samuel Marx, era miembro del sanedrín.

[147] Die Judenfrage, 111/119.

[148] «Fähigkeit», 177/136.

[149] La importancia simbólica de estos eventos se refleja en toda su intensidad en el famoso cuadro de Moritz Oppenheim El regreso de un voluntario judío en las guerras de liberación al hogar de su familia religiosa y tradicional. Para Oppenheim («el primer pintor judío»), véase Ismar Schorsch, From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism, Hanover, New Hampshire, 1994, capítulo 5.

[150] «Fähigkeit», 176/136.

[151] Die Judenfrage, 30/32.

[152] Ibid., 30/33.

[153] «Fähigkeit», 176/136.

[154] Ibid.

[155] Die Judenfrage, 70/72. Véase también ibid., 72/75.

[156] Ibid., 2/3.

[157] Ibid., 14/16.

[158] Ibid., 8-9/10.

[159] Ibid., 9-10/10-11.

[160] Ibid., 4/4.

[161] Ibid., 4/5.

[162] Ibid., 53/56.

[163] Ibid., 57/60.

[164] Ibid., 57/59.

[165] Ibid., 13/15.

[166] Ibid., 23-24/27.

[167] «Zur Judenfrage», 347-348/147/212.

[168] Véase ibid., 349/148/214.

[169] Ibid., 347-348/147/212.

[170] Ibid., 353/151/218.

[171] Ibid.

[172] Ibid., 350/149/215.

[173] Véase ibid.

[174] Ibid., 351/150/216.

[175] Véase ibid., 348/147/213.

[176] Ibid., 351/150/216. Véase también Die heilige Familie, 122/115.

[177] «Zur Judenfrage», 351/150/216.

[178] Ibid.

[179] Es una pena que Marx solo leyera el primer volumen, pues el segundo

(publicado en 1840) es, en algunos aspectos, más interesante; es más general (con respecto a América) y en cierto sentido un poco más lúgubre (más pesimista en relación con el destino de la Europa continental).

[180] Marx leyó una traducción de L. Hout publicada en 1834. Véase MEGA2, 4, 2, pp. 266-275.

[181] S. S. Prawer, Karl Marx and World Literature, Oxford, 1976, p. 62.

[182] «Zur Judenfrage», 352/151/217.

[183] Gustave de Beaumont, Marie ou l'esclavage aux États-Unis, tableau de moeurs Américaines, vol. 2, Bruselas, 1835, p. 217. Marx alude a esta afirmación en «Zur Judenfrage», 352/151/217.

[184] «Zur Judenfrage», 352/151/217.

[185] Ibid.

[186] Ibid., 353/151/218.

[187] Ibid., 357/155/222.

[188] Ibid., 353/151/218.

[189] Ibid., 356/155/222.

[190] Ibid.

[191] Die heilige Familie, 118/111.

[192] «Zur Judenfrage», 354/153/219.

[193] Ibid., 355/154-155/221.

[194] Ibid., 355/154/221.

[195] Ibid., 367-368/165/232.

[196] Ibid., 368/165/232.

[197] Ibid., 366/164/230.

[198] Ibid., 368/165/232.

[199] Ibid., 368/166/232.

[200] Ibid.

[201] Ibid., 369/166/233.

[202] Ibid.

[203] Ibid., 368/166/233.

[204] Ibid.

[205] Ibid., 368/166/232.

[206] Ibid.

[207] Ibid.

[208] Ibid., 369/166/233. Véase también Die heilige Familie, 123/116.

[209] «Zur Judenfrage», 369/166/233.

[210] Ibid.

[211] Ibid., 356/155/221.

[212] Ibid., 355/154/220.

[213] Ibid.

[214] Ibid., 376/173/240.

[215] Ibid., 355/154/220. Para la posterior teoría del fetichismo, véase G. A. Cohen, Karl Marx’s Theory of History: A Defence, Oxford, 1978, capítulo 5.

[216] «Zur Judenfrage», 373/170/237.

[217] Ibid., 373/170/237.

[218] Ibid., 373/170-171/237.

[219] Ibid., 373/170/237.

[220] Para la recepción alemana del Laocoonte, véase H. B. Nisbet, «Laocöon in Germany: The Reception of the Group since Winckelmann», Oxford German Studies, vol. 10 (1979), pp. 22-63; y E. M. Butler, The Tyranny of Greece Over Germany: A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry Over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth, and Twentieth Centuries, Cambridge, 1935, en especial los capítulos 2 y 3. J. J. Winckelmann estableció un famoso contraste entre la actitud estoica de la estatua y los gritos que según Virgilio profirió Laocoonte antes de morir (véase Eneida, libro II, versos 199-224).

[221] «Zur Judenfrage», 369/167/233.

[222] Ibid., 354/153/219.

[223] «Kritische Randglossen», 401/198/412.

[224] Ibid.

[225] Ibid.

[226] Kritik, 320/114/184.

[227] «Zur Judenfrage», 355/154/220.

[228] «Kritische Randglossen», 401/198/412. Véase también Die heilige Familie, 120/113.

[229] Die heilige Familie, 120/113.

[230] «Zur Judenfrage», 347/147/212.

[231] Die Judenfrage, 55/57.

[232] «Zur Judenfrage», 357/156/222.

[233] «Der leitende Artikel», 102/200.

[234] «Zur Judenfrage», 357/156/222.

[235] Ibid.

[236] Ibid., 361/160/226. Véase también Die heilige Familie, 118/111.

[237] Véase, por ejemplo, «Zur Judenfrage», 357/156/222.

[238] Véase, por ejemplo, Alasdair MacIntyre, Marxism and Christianity, edición revisada, Londres, 1968; Werner Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, Múnich, 1969; y David McLellan, Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity, Londres, 1987.

[239] Para la posible influencia de Bauer, véase Zvi Rosen, Karl Marx and Bruno Bauer: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought, La Haya, 1977, pp. 133-147; y K. L. Clarkson y D. J. Hawkin, «Karl Marx on Religion: The Influence of Bruno Bauer and Ludwig Feuerbach on His Thought and the Implications for the Christian Marxist Dialogue», Scottish Journal of Theology, vol. 31 (1978), pp. 533-555.

[240] Para el controvertido origen de la analogía del opio, véase Helmut Gollwitzer, The Christian Faith and the Marxist Criticism of Religion, Edimburgo, 1970, pp. 15-23.

[241] «Kritik: Einleitung», 378/175/244.

[242] Ibid., 379/176/244.

[243] Ibid. Véase también G. A. Cohen, If You're An Egalitarian, How Come You're So Rich?, Cambridge, Massachusetts, 2000, pp. 79-83; y Jonathan Wolff, Why Read Marx Today?, Oxford, 2002, pp. 19-20.

[244] «Zur Judenfrage», 353/152/218.

[245] Ibid., 360/159/225.

[246] Ibid., 355/154/220.

[247] Ibid., 360/159/225.

[248] Ibid., 358/156-157/223.

[249] Ibid.

[250] Ibid., 360/158/225.

[251] Ibid., 355/154/220.

[252] Ibid., 368/166/233.

[253] Ibid., 356/155/221.

[254] John Plamenatz, Karl Marx’s Philosophy of Man, Oxford, 1975, p. 103.

[255] «Zur Judenfrage», 360/159/225-226.

[256] Ibid., 360/158/225.

[257] Véase «Kritische Randglossen», 402-403/198/412.

[258] Véase, por ejemplo, «Zur Judenfrage», 366/164/231.

[259] Véase, por ejemplo, ibid., 366/164/230.

[260] Ibid., 355/154/220.

[261] Kritik, 283/79/146.

[262] «Zur Judenfrage», 356/155/221.

[263] Die heilige Familie, 117/110.

[264] «Kritik: Einleitung», 379/176/244.

[265] «Zur Judenfrage», 353/152/218.

[266] Ibid., 353/152/219.

[267] Manuskripte, 512/272/324.

[268] Auszüge aus James Mill, 416/212/261.

[269] «Zur Judenfrage», 355/154/220.

[270] Nótese que se trata de un uso convencional –no típicamente hegeliano.

[271] «Zur Judenfrage», 355/154/220.

[272] Ibid., 353/152/218.

[273] Ibid., 357/155/222.

[274] Ibid., 353/152/218.

[275] Ibid.

[276] Ibid., 354/153/219.

[277] Ibid., 352/151/217.

[278] Ibid., 374/172/238.

[279] Ibid., 355/154/220.

[280] Ibid., 361/160/226.

[281] Marx copió unos veinte pasajes breves de una traducción de J. Ziegler publicada en 1832. Véase MEGA2, 4, 2, pp. 276-278.

[282] Nicolò Machiavelli Opera: I primi politici, Turín, 1997, p. 333; y Maquiavelo, The Chief Works and Others, Durham, Carolina del Norte, 1989, vol. 1, p. 331.

[283] Rousseau, Contrat Social, 464/219.

[284] Ibid., 466-467/220-221.

[285] Ibid., 467/221.

[286] Ibid., 465/220. Véase también Rousseau, «Lettres à Usteri».

[287] Shelly Kagan, Normative Ethics, Boulder, Colorado, 1998, p. 170.

[288] Véase, por ejemplo, Manuskripte, 512/273/325.

[289] Véase la interesante tipología que establece Martha C. Nussbaum en «Objectification», en Sex and Social Justice, Oxford, 1999, p. 218.

[290] Manuskripte, 474/237-238/285.

[291] Ibid., 562/322/374-375.

[292] Ibid., 524/284/335.

[293] «Zur Judenfrage», 385/182/251.

[294] Véase, por ejemplo, Joseph Raz, The Morality of Freedom, Oxford, 1986, pp. 180-183. Para una explicación opuesta, véase H. L. A. Hart, «Are There Any Natural Rights?», Philosophical Review, vol. 64 (1955), pp. 175-191.

[295] Es decir, que se puede decir que los derechos son deontológicos sin necesidad de afirmar que son absolutos, que siempre triunfan sobre otras consideraciones.

[296] Auszüge aus James Mill, 449/215/263.

[297] Ibid.

[298] Ibid.

[299] Ibid.

[300] Ibid.

[301] Ibid.

[302] «Zur Judenfrage», 355/154/220.

[303] Ibid., 375/172/239. El principio kantiano afirma que hay que actuar de tal modo que se use a la humanidad «tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre como un fin y nunca solo como un medio». Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysic der Sitten, Gesammelte Schriften, vol. 4, Berlín,

1902, p. 429; e Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Practical Philosophy, Cambridge, 1996.

[304] Grundlegung zur Metaphysic der Sitten, p. 436. Groundwork of the Metaphysics of Morals, p. 85.

[305] Véase Thomas E. Hill Jr, Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory, Ithaca, Nueva York, 1992, capítulo 2.

[306] «Kritik: Einleitung», 385/182/251.

[307] Ibid.

[308] Kai Nielsen, Marxism and the Moral Point of View: Morality, Ideology, and Historical Materialism, Boulder, Colorado, p. 245.

[309] Véase G. A. Cohen, «Review of Allen Wood, Karl Marx», Mind, vol. 92 (1983), p. 443; y Norman Geras, «The Controversy about Marx and Justices», New Left Review, n.º 150 (1985), p. 70.

[310] R. G. Peffer, Marxism, Morality and Social Justice, Princeton, 1990, p. 324. En otra obra se dice que en «Zur Judenfrage», «Marx rechaza los derechos como tales». Philip J. Kain, Marx and Ehtics, Oxford, 1988, p. 75.

[311] William A. Edmundson, An Introduction to Rights, Cambridge, 2004, p. 79. En otra obra se dice que «Zur Judenfrage» es un ataque dirigido contra «el propio concepto» de derecho civil y de derecho político. Allen E. Buchanan, Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism, Londres, 1982, pp. 67-68.

[312] Véase el pasaje de Bauer que cita Marx en «Zur Judenfrage», 362/160/227.

[313] «Zur Judenfrage», 361/160/227.

[314] Ibid., 362/160/227.

[315] Los preámbulos de las distintas versiones de la declaración francesa difieren, pero en líneas generales invocan –como la versión de 1789– que las leyes y las acciones políticas posteriores deben respetar el carácter «natural, inalienable y sagrado» de los derechos.

[316] «Zur Judenfrage», 362/160-161/227-228.

[317] Véase ibid., 362/160/227.

[318] Ibid., 362/160-161/227.

[319] Ibid., 362/161/227.

[320] Ibid.

[321] Ibid., 362/161/227-228.

[322] Ibid., 362/161/228.

[323] Ibid.

[324] Ibid.

[325] Ibid.

[326] Ibid., 363/162/228.

[327] Ibid., 351/150216.

[328] Ibid., 364/162/229.

[329] Ibid.

[330] Ibid.

[331] Ibid., 365/163/229.

[332] Ibid.

[333] Ibid., 365/163/230.

[334] Ibid.

[335] Ibid., 366/164/230-231.

[336] Ibid., 366/164/230.

[337] Die heilige Familie, 129/122.

[338] Ibid., 120/113.

[339] Die deutsche Ideologie, 181/197.

[340] «Fähigkeit», 176/136. Este pasaje se cita en «Zur Judenfrage», 349/148/214.

[341] «Zur Judenfrage», 366/164/231.

[342] Ibid.

[343] Ibid.

[344] Ibid.

[345] Véase, por ejemplo, Buchanan, Marx and Justice, pp. 66-67; y Steven Lukes, «Can a Marxist Believe in Human Rights?», Praxis International, vol. 1 (1982), p. 342.

[346] Para algunas otras dudas que plantea la teoría de Buchanan, véase Jeremy Waldron (ed.), Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, Londres, 1987, pp. 126 y ss.

[347] En Carlebach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism, pp. 348-349 se puede encontrar una bibliografía comentada. Entre los análisis posteriores cabe destacar Helmut Hirsch, Marx und Moses: Karl Marx zur «Judenfrage» und zu Juden, Fráncfort, 1980; Paul Lawrence Rose, German Question/Jewish Question: Revolutionary Antisemitism from Kant to Wagner, Princeton, 1992; y Gilman, Jewish Self-Hatred.

[348] «Zur Judenfrage», 372/169/236.

[349] Ibid.

[350] Ibid., 372/170/236. Véase también Michael Schmidt, «Schacher und Wucher», Menora: Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, vol. 1 (1990), pp. 235-277.

[351] «Zur Judenfrage», 372/170/236.

[352] Ibid., 372/170/237.

[353] Ibid., 374/171/238.

[354] Ibid., 375/172/239.

[355] Ibid. (Y, por consiguiente, afirma Marx, desprecian la «teoría», el «arte» y la «historia».)

[356] Ibid.

[357] Ibid., 376/173/240.

[358] Ibid., 372/169/236.

[359] Ibid.

[360] Se afirma que el tema de estudio de Marx no es el «judío del Sabbat» de Bauer, sino el «judío contemporáneo». Robert S. Wistrich, Revolutionary Jews: From Marx to Trotsky, Londres, 1976, p. 33.

[361] Véase, por ejemplo, «Zur Judenfrage», 353/151/216.

[362] Ibid., 373/170/237.

[363] Ibid., 373/171/238.

[364] Ibid., 376/173/240.

[365] Ibid., 374/171/238.

[366] Véase, por ejemplo, Marshall Berman, Adventures in Marxism, Londres, 1999, p. 94, y Carlebach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism, pp. 174 y ss.

[367] Véase «Zur Judenfrage», 347/146/212. Véase también D. S. Landes, «The Jewish Merchant: Typology and Stereotypology in Germany», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 19 (1974), pp. 11-23; y Ernest K. Bramsted, Aristocracy and the Middle Classes in Germany: Social Types in German

Literature, 1830-1900, edición revisada, Chicago, 1964, pp. 131-141.

[368] Para las conexiones con Spinoza, véase, por ejemplo, Joel Schwartz, «Liberalism and the Jewish Connection: A Study of Spinoza and the Young Marx», Political Theory, vol. 13 (1985), pp. 58-84; y Steven B. Smith, Spinoza, Liberalism, and the Question of the Jewish Identity, New Haven, 1997, p. 109. Para la influencia de Feuerbach, véase, por ejemplo, Carlebach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism, pp. 152-153; y Rose, German Question/Jewish Question, p. 300.

[369] Véase, por ejemplo, Keith Spalding, A Historical Dictionary of German Figurative Usage, con la colaboración de Kenneth Brooke y Gerhard Müller-Schwefe, 6 vols., Oxford, 1952-2002, pp. 1431 y ss.

[370] Véase Meyer, The Origins of the Modern Jew, p. 69.

[371] «Zur Judenfrage», 377/174/241.

[372] Según afirma Dagobert Runes en su edición de «Zur Judenfrage», esta obra debería titularse «Un mundo sin judíos».

[373] Die heilige Familie, 116/110.

[374] Dagobert D. Runes, «Introduction», Karl Marx, A World Without Jews, Dagobert D. Runes (ed.), Nueva York, 1959, pp. x-xi.

[375] «Zur Judenfrage», 375/172-173/240.

[376] Véanse las acertadas observaciones de Paul W. Massing en Rehearsal for Destruction: A Study of Political Antisemitism in Imperial Germany, Nueva York, 1949, p. 159.

[377] Véase Eduard Bernstein, «Di yidn un di daytshe sotsial-demokratie», Tsukunft, vol. 26 (1921), pp. 145-147; y Jack Jacobs, On Socialists and «The Jewish Question» After Marx, Nueva York, 1992, capítulo 2.

[378] Véase, por ejemplo, Graetz, The Structure of Jewish History, p. 70; y Hess, Rom und Jerusalem, 5/19.

[379] Para Dohm, véase Jonathan M. Hess, Germans, Jews and the Claims of

Modernity, New Haven, 2002, capítulo 1; y Robert Liberles, «Dohm’s Treatise on the Jews: A Defence of the Enlightenment», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 33 (1988), pp. 29-42.

[380] Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, p. 18.

[381] Véase, en este contexto, Yovel, Dark Riddle, pp. 98, 89.

[382] Como señala Siegel: «Aunque el lenguaje que emplea nos haga sufrir, sus actos no justifican su inclusión en el bando de los racistas». Jerrold Siegel, Marx’s Fate: The Shape of a Life, Princeton, 1978, p. 114.

[383] Este dato se oculta sistemáticamente en Jeffrey S. Librett, The Rhetoric of Cultural Dialogue: Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond, Stanford, California, 2000, capítulo 7.

[384] Marx a Arnold Ruge, 13 de marzo de 1843, MEW, 27, p. 418; MECW, 1, p. 400. Véase también Helmut Hirsch, «Karl Marx und die Bittschriften für die Gleichberechtigung der Juden», Archiv für Sozialgeschichte, vol. 8 (1968), pp. 229-245.

[385] Incluso esta diferencia se suele ocultar. Low, por ejemplo, afirma que «fueran cuales fueran sus motivos y sus fines últimos, es evidente que tanto Bauer como Marx subestimaban la petición de emancipación de los judíos». Alfred D. Low, Jews in the Eyes of Germans: From the Enlightenment to Imperial Germany, Filadelfia, 1979, p. 286.

[386] «Zur Judenfrage», 361/160/226.

[387] Véase Carlebach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism, p. 165; y Wistrich, Revolutionary Jews, p. 38.

[388] Frankel sostiene que, aunque ambos pensadores discrepaban con respecto a la cuestión de la emancipación, Marx suscribía las «opiniones objetivas» de Bauer en relación con los judíos; y Wistrich afirma que «según Marx, no había nada de malo en la “crítica de la religión judía” de Bauer ni en su descripción de la naturaleza del judío en relación con la emancipación». Véase Jonathan Frankel, Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862-1917, Cambridge, 1981, p. 18; y Robert S. Wistrich, Socialism and the Jews: The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary, East

Brunswick, Nueva Jersey, 1982, p. 20.

[389] La literatura especializada también se ha hecho eco de la inverosímil afirmación de que, en cierto sentido, Marx odiaba más a los judíos que Bauer: Frankel sostiene que el desprecio que profesaba Marx a los judíos era «quizá más profundo que el de Bauer»; Katz afirma que «parece que Marx, más que atenuar las opiniones de Bauer sobre el judaísmo y el carácter judío, las refuerza»; y Rose señala que Marx expresó el odio que profesaba a los judíos «de un modo mucho más sistemático en sus teorías que los esfuerzos revolucionarios de Bauer y compañía». Véase Frankel, Prophecy and Politics, p. 18; Katz, From Prejudice to Destruction, p. 170; y Rose, German Question/Jewish Question, p. 302.

[390] «Zur Judenfrage», 349/148/213-214.

[391] Die heilige Familie, 93/88.

[392] Véase el valioso análisis que ofrece Ritchie Robertson en The «Jewish Question» in German Literature, 1749-1939: Emancipation and its Discontents, Oxford, 1999, pp. 285 y ss.

[393] Véase Theodore Lessing, Der jüdische Selbtshaß, Múnich, 1984; y Lawrence Brown, «Theodor Lessing: Between Jewish Self-Hatred and Zionism», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 26 (1981), pp. 323-340.

[394] Véase Gilman, Jewish Self-Hatred, p. 1.

[395] Su madre (de soltera Henriette Pressburg) –cuyo padre, Isaac Pressburg, fue rabino y hombre de negocios en Nimega, Holanda– no se decidió a convertirse hasta 1825.

[396] No todo el mundo está de acuerdo con esta afirmación. «Nunca», escribe Clark, «ni en público ni en privado, se proclamó judío, reconoció o afirmó que lo fuera, se declaró o se refirió a sí mismo como tal». Joseph Clark, «Marx and the Jews: Another View», Dissent, vol. 28 (1981), p. 83.

[397] Véase, por ejemplo, Marx a Lion Philips, 29 de noviembre de 1864, MEW, 31, pp. 431-433; MECW, 42, pp. 46-48; y Marx a Lion Philips, 25 de junio de 1864, MEW, 30, pp. 665-667; MECW, 41, pp. 542-544. La primera carta se cita a veces (erróneamente) como si fuera la única prueba que demuestra que Marx

reconocía su ascendencia judía. Véase, por ejemplo, Isaiah Berlin, «Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity», Against the Current: Essays in the History of Ideas, Henry Hardy (ed.), Oxford, 1989, pp. 276-277 [ed. cast.: Contra la corriente, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2009]. Para los parientes holandeses de Marx, véase Werner Blumenberg, «Ein Unbekanntes Kapitel aus Marx' Leben: Briefe an die holländischen Verwandten», International Review of Social History, vol. 1 (1956), pp. 54-111.

[398] Para la afirmación de que «un judío es aquel a quien los demás consideran judío», véase Jean-Paul Sartre, Antisemite and Jew, Nueva York, 1948, p. 68. Para la afirmación de que la protección de la identidad judía se basa en gran medida en el odio de los gentiles, véase Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus, en Spinoza's Political Works, A. G. Wernham (ed.), Oxford, 1958, p. 63 [ed. cast.: Tratado teológico-político, Madrid, Tecnos, 2010].

[399] Véase Werner Blumenberg, «Eduard von Müller-Tellering: Verfasser des ersten antisemitischen Pamphlets gegen Marx», Bulletin of the International Institute for Social History, vol. 6 (1951), pp. 178-197; y Roman Rodolsky, Engels and the «Non-Historic» Peoples: The National Question in the Revolution of 1848, John-Paul Himka (ed.), Glasgow, 1986, pp. 191-207.

[400] Véase Monz, Karl Marx, p. 222.

[401] Véase Shlomo Barer, The Doctors of Revolution: Nineteenth-Century Thinkers Who Changed the World, Londres, 2000, capítulo 29 y apéndice.

[402] Para Judah Loew, véase Byron L. Sherwin, Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague, Rutherford, Carolina del Norte, 1982; y Byron L. Sherwin, The Golem Legend: Origins and Implications, Lanham, Maryland, 1985.

[403] Para el presunto «antisemitismo judío» de Marx, véase Wistrich, Revolutionary Jews, capítulo 1; Murray Wolfson, Marx: Economist, Philosopher, Jew: Steps in the Develpoment of a Doctrine, Londres, 1982, capítulo 5; y Gilman, Jewish Self-Hatred, pp. 188-208.

[404] Véase Franz Mehring (ed.), Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, vol. 2, Stuttgart, 1913, p. 358.

[405] Isaiah Berlin afirma que Hess «prácticamente inventó el sionismo». Isaiah

Berlin, The Life and Opinions of Moses Hess, Cambridge, 1959, p. 1. Para la vida de Hess, véase también Edmund Silberner, Moses Hess: Geschichte seines Lebens, Leiden, 1966; Shlomo Na'aman, Emanzipation und Messianismus: Leben und Werke des Moses Hess, Fráncfort del Meno, 1982; y Shlomo Avineri, Moses Hess: Prophet of Comunism and Zionism, Nueva York, 1985.

[406] Josephine Hirsh (la hermana de la cuñada de Hess) era la anónima amiga afligida a la que está dirigida esta obra. Véase Silberner, Moses Hess, p. 403.

[407] Para esta identificación excepcional del judaísmo con el socialismo, véase Rom und Jerusalem, 116/85.

[408] Véase Die europäische Triarchie, pp. 111-112; y Die heilige Geschichte der Menschheit, Schriften, p. 72.

[409] Véase Hess, Schriften, pp. 210-226.

[410] Ibid., p. 215.

[411] Ibid., pp. 329-348. Para la (controvertida) influencia de «Über das Geldwesen» de Hess en «Zur Judenfrage», véase Silberner, Moses Hess, pp. 191-192; y Carlebach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism, pp. 110 y ss.

[412] Hess, Schriften, p. 345.

[413] Para la aparición del estereotipo del judío implicado en el asesinato ritual y en el canibalismo, véase Gavin I. Langmuir, Toward a Definition of Antisemitism, Berkeley, 1990, sobre todo el capítulo II.

[414] Véase Frankel, The Damascus Affair.

[415] Véanse, por ejemplo, William Rose, Heinrich Heine: Two Studies of His Thought and Feeling, Oxford, 1956, 2.ª parte; Ruth L. Jacobi, Heinrich Heines jüdisches Erbe, Bonn, 1978; y sobre todo S. S. Prawer, Heine's Jewish Comedy: A Study of His Portraits of Jews and Judaism, Oxford, 1983.

[416] Para la situación de los Ostjuden y la percepción que se tenía de ellos en la época, véase Steven E. Aschheim, Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800-1923, Madison, 1982;

y Jack Wertheimer, Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany, Oxford, 1987.

[417] Die Bäder von Lucca, pp. 88-89. Para la seriedad de esta descripción, véase Prawer, Heine's Jewish Comedy, pp. 132 y ss.

[418] Véase Atta Troll, 64-69/463-466.

[419] Lutezia, I, p. 53.

[420] En este contexto, véase también el ensayo de Ludwig Börne «Der Jude Shylock im Kaufmann von Venedig», Sämtliche Schriften, Peter e Inge Rippmann (eds.), vol. I, Düsseldorf, 1964, pp. 499-505; y Orlando Figes, «Ludwig Börne and the Formation of a Radical Critique of Judaism», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 29 (1984), pp. 351-382.

[421] Lutezia, I, p. 53 (la cursiva es añadida).

[422] «Tannhäuser», 60/353. Véase también «Anno 1829».

[423] Heine a Christian Sethe, 20 de noviembre de 1816, Säkularausgabe, vol. 20, Berlín, 1970, p. 22.

[424] Véase Silberner, Moses Hess, pp. 1-21; y Theodor Zlocisti, Moses Hess: Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus, 1812-1875: eine Biographie, segunda edición, Berlín, 1921, pp. 16-22. Para los motivos de su reticencia a recibir una educación judía, véanse los extractos de su diario que se recogen en Wolfgang Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, Berlín, 1964.

[425] Véase Reuwen Michael, «Graetz and Hess», Leo Baeck Institute Year Book, vol. 9 (1964), pp. 91-121; y Edmund Silberner, «Heinrich Graetz' Briefe an Moses Hess, 1861-1872», Annali, vol. 4 (1964), pp. 374 y ss.

[426] Heinrich Graetz, Tagebuch und Briefe, Reuwen Michael (ed.), Tubinga, 1977, p. 336 n. 2.

[427] Véase ibid., pp. 336-337.

[428] Véase Dennis Fischman, Political Discourse in Exile: Karl Marx and the Jewish Question, Amherst, Nueva Inglaterra, 1991.

[429] Edmund Silberner, «Was Marx an Anti-Semite?», Historia Judaica, vol. II (1949), pp. 40 y ss. El pasaje se refiere a los judíos de Jerusalén que se mencionan en un artículo escrito para el New York Tribune el 15 de abril de 1854. MEW, 10, pp. 168-176; MECW, 13, pp. 100-108. Henry Pachter señala que este artículo es «uno de los pocos en los que este autor tan poco sentimental consigue despertar emociones gracias a un lamento conmovedor». Henry Patcher, «Marx and the Jews», Socialism in History: Political Essays of Henry Pachter, Stephen Eric Bronner (ed.), Nueva York, 1984, p. 242. Nótese que en sus observaciones Marx solo da muestra de una compasión humana general. Véase también Carlebach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism, capítulo 19.

[430] Véase Hess, Jüdische Schriften. Para la afirmación de que la vida y la obra de Hess ayudan a resolver algunos dilemas modernos de la identidad judía, véase Ken Koltun-Fromm, Moses Hess and Modern Jewish Identity, Bloominton, Indiana, 2001.

[431] Los «Kugel» son pasteles de fideos que pueden ser dulces o salados y que se sirven calientes los viernes por la noche y fríos los sábados. Heine pensaba que los Kugel habían contribuido a la supervivencia del judaísmo mucho más que todas las ediciones de Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden juntas. Véase Heine a Moses Moser, 14 de diciembre de 1825, Säkularausgabe, vol. 20, p. 227. El «Schalet» es un estofado que se sirve tradicionalmente en Sabbat a mediodía (y que también se conoce como «cholent»). Según Heine era «la ambrosía kosher… cocinado en el mismo paraíso». «Prinzessin Sabbat», 128/654.

IV. Realización humana

En los primeros escritos, Marx diferencia la «emancipación política» de lo que denomina la «emancipación humana». Esta diferenciación posee dos características fundamentales: la emancipación política es defectuosa, pero existe en el mundo, mientras que la emancipación humana, aunque no posee la «naturaleza imperfecta y contradictoria» de su equivalente político, todavía no se ha llevado a cabo[1].

Esta característica de la emancipación humana genera una serie de dificultades de interpretación con las que lidiaremos en este capítulo. Como es natural, el joven Marx se sentía más seguro al describir los lineamentos del mundo contemporáneo que al bosquejar la organización social y política del futuro. Lo asombroso es que, a pesar de esa falta de certidumbre, no se decidiera a aventurar una teoría especulativa, clara y ponderada, de lo que sucedería en el futuro. (Por supuesto que una actitud reflexiva clara y prudente es perfectamente compatible con lo que se ha dado en llamar la «teoría ideal» –es decir, la que aborda cuestiones relacionadas con el diseño institucional en una sociedad en la que no exista la escasez o la injusticia de las sociedades reales[2].) La explicación marxiana de la emancipación humana es breve y opaca incluso si se analiza según los estrictos criterios de los primeros escritos.

En los dos últimos capítulos de este libro emprenderé dos tareas que se encuentran íntimamente relacionadas. En este capítulo, trazaré un esquema de la visión de la emancipación humana que plantea el joven Marx, y, en concreto, abordaré la difícil tarea de explicar la dimensión política de esta visión. En el siguiente (y último) capítulo, examinaré las razones por las cuales Marx se mostraba tan reticente a trazar en mayor detalle los contornos de la sociedad del futuro.

Existe una dificultad añadida. Lo poco que se dice sobre la emancipación humana se encuentra disperso a lo largo de los primeros escritos y, por consiguiente, hay que reconstruir esta teoría a partir de una serie de fragmentos. Mientras que en los dos capítulos anteriores nos centrábamos en una sola obra (en la Kritik y en «Zur Judenfrage», respectivamente), en estos dos últimos capítulos tendremos que ampliar necesariamente el espectro y abarcar un número

mayor de obras.

Dicho esto, tomaremos como punto de partida de nuestra explicación sobre la emancipación humana un texto que nos servirá de leitmotiv. Podría interpretarse, en sentido figurado, que se trata de un comentario ampliado del célebre párrafo final de la primera parte de «Zur Judenfrage»[3]. En este párrafo, que nos servirá de guía, Marx señala que la emancipación humana exige reorganizar la sociedad de tal modo que el individuo se convierta en «un ser genérico (Gattungswesen)» en «su vida empírica»[4]. En ese mundo, el «verdadero hombre individual (wirkliche individuelle Mensch)» según parece «recupera (zurücknimmt)» en sí al «ciudadano abstracto (abstrakten Staatsbürger)», y la fuerza social ya no queda separada del individuo en forma de «fuerza política (politischen Kraft)»[5]. En este capítulo me dedicaré sobre todo a descubrir qué significa para un individuo convertirse en un «ser genérico», y qué sucede con la dimensión política de la vida social después de esta transformación.

La estructura de la emancipación humana

Al igual que otros muchos términos de la izquierda hegeliana que aparecen de vez en cuando en los primeros escritos, la noción de «ser genérico» resulta confusa para el lector moderno y se presta a comentarios contradictorios. Dicho esto, la acepción del término que emplea Marx es clara e inteligible. (No quiero decir con esto que esta noción posea una única acepción que se adopte sistemáticamente a lo largo de los primeros escritos, sino más bien que, en la mayoría de los casos, se puede descifrar el significado que Marx le atribuye.)

En el pasaje de «Zur Judenfrage» que nos sirve de guía, un «ser genérico» es un individuo que ha actualizado –es decir, que ha desarrollado y desplegado– sus capacidades esenciales[6]. Por capacidades esenciales entiendo esas capacidades que caracterizan a la especie (más allá de la historia y de las culturas), y no las que distinguen a una persona de otra o a los miembros de una sociedad o de una cultura de los de otra. Marx afirma que solo los individuos que actualicen estas capacidades esenciales se desarrollan de forma saludable y vigorosa, y solo aquellos que se desarrollan así se puede decir que se han realizado. En cierto pasaje, Marx dice que este individuo realizado es «el verdadero hombre (der

wahre Mensch)», y utiliza la expresión «verdadero» en el sentido hegeliano, es decir, para aludir a un ser que expresa de forma adecuada (es fiel a) su naturaleza esencial[7].

Marx sostiene que convertirse en un ser genérico es una tarea difícil y exigente. Puede que estas capacidades esenciales sean universales, pero solo se actualizan –es decir, solo se desarrollan y se despliegan– bajo unas condiciones históricas determinadas. En particular, como hemos intentado demostrar en el capítulo anterior, Marx afirma que estas condiciones no se dan en el mundo social moderno. A su juicio, en el Estado político la naturaleza humana solo puede expresarse de forma imperfecta y contradictoria, mientras que la vida «cotidiana» de los individuos se desarrolla en la sociedad civil, una esfera cuyo principio organizador es enemigo de la realización humana. De hecho, el individualismo desenfrenado de la sociedad no da rienda suelta al «verdadero hombre» sino a lo que el joven Marx define –en un pasaje difícil de entender pero apasionante, típico de él– como «el hombre en su faceta inculta, asocial; el hombre en su existencia contingente, el hombre en crudo, el hombre que ha sido corrompido, que se encuentra solo y perdido, vendido, el hombre que la organización de nuestra sociedad ha dejado expuesto al imperio de las condiciones inhumanas… en una palabra, el hombre que todavía no ha alcanzado su verdadero ser genérico»[8].

El punto de referencia de la emancipación humana no es un mundo «ideal», sino el mundo «real» en el que el hombre se convierte en un ser genérico. Según Marx, la emancipación humana solo «culminará» cuando se pueda encontrar al «verdadero hombre» en la «vida empírica»; cuando no solo se refleje en la forma gris e insuficiente del «ciudadano abstracto» del Estado político[9]. En los primeros escritos, las aspiraciones de emancipación giran en torno a esta noción de mundo social organizado de tal manera que permita a los individuos desarrollar y desplegar sus capacidades humanas esenciales en el vida cotidiana[10].

Es evidente que Marx utiliza la naturaleza humana como criterio de evaluación para definir la emancipación humana y criticar el mundo social moderno. Esto constituye lo que podríamos llamar «la dimensión perfeccionista» de los primeros escritos. El perfeccionismo es una postura moral que valora el desarrollo y el despliegue de ciertas capacidades humanas (la expresión artística, por ejemplo) independientemente del placer o la felicidad que puedan traer. (El nombre de esta postura moral deriva de la caracterización tradicional de dichas

capacidades, cuya estimulación constituye un bien moral en cuanto que «perfecciona» el carácter humano.) En la medida en que considera que el desarrollo y el despliegue de estas capacidades humanas es un bien en sí mismo, sin tomar en consideración sus consecuencias hedonistas, se suele decir que el perfeccionismo es una teoría objetiva del bien[11]. Algunos estudiosos modernos diferencian entre el perfeccionismo en sentido amplio (que valora ciertas características del individuo) y el perfeccionismo en sentido restringido (que valora ciertas características del individuo en la medida en que desarrollan algún aspecto de la naturaleza humana)[12]. Podríamos decir que la dimensión perfeccionista de los primeros escritos pertenece a la segunda variedad[13].

Afirmar que el perfeccionismo es una «dimensión» de los primeros escritos equivale a reconocer que no es el único marco moral que se puede identificar en este conjunto de obras. Es necesario resistirse a la tentación de clasificar la obra de Marx y decir que es uniforme y sistemática. No quiero insinuar con esto que el pluralismo moral de estos textos –en los que, por ejemplo, las consideraciones perfeccionistas aparecen mezcladas con expresiones kantianas (véase el capítulo III)– sea estructurado y coherente. Aunque la faceta moral de los primeros escritos es muy importante en relación con la visión social y política que se plantea en estas obras, no se puede ni mucho menos considerar que el joven Marx fuera un destacado teórico moral.

Es más, calificar esta dimensión de perfeccionista es subestimar la enjundia de la visión marxiana. El enfoque perfeccionista puede adoptar una amplia variedad de formas (solo hay que pensar en la cantidad de autores distintos, desde Aristóteles a Nietzsche, que han sido tachados de perfeccionistas). Los desacuerdos dentro de esta tradición afectan, sobre todo, a la constitución de la naturaleza humana y, por consiguiente, a los distintos elementos de una vida humana perfecta.

Lo que más me interesa es, por supuesto, la teoría marxiana de la realización humana y, en concreto, la interpretación que ofrece Marx del destino del Estado en una sociedad en la que los humanos se hayan emancipado. Sin embargo, antes de adentrarme en el examen de su teoría básica de la naturaleza humana, me gustaría analizar la obra de Ludwig Feuerbach. La noción de ser genérico se suele relacionar, acertadamente, con Feuerbach. Es más, de todos los autores de la izquierda hegeliana que se dice que influyeron a Marx, siempre se ha considerado que Feuerbach es el más importante.

La crítica feuerbachiana a la religión y a la filosofía

Ludwig Feuerbach no es una figura demasiado conocida. Sin embargo, sería un error considerar que los lectores modernos solo conocen a Feuerbach, como sucede con Bauer, por ser uno de los blancos de la crítica de Marx. Feuerbach es uno de esos filósofos a los que se cita más que se lee; su nombre se invoca con frecuencia de pasada (en las introducciones a la filosofía de la religión, en las explicaciones de los orígenes de la Existenzphilosophie y cuando se quiere explicar la transición de Hegel a Marx) pero se suele considerar que sus obras no merecen un análisis exhaustivo o independiente. Se ha dicho que Feuerbach encarna a la perfección al «gran precursor cuya influencia es superior a su obra, sepultada en el olvido»[14]. Y es una pena, porque la obra de Feuerbach es muy interesante.

Sin traicionar demasiado a la realidad, se puede dividir la obra de Feuerbach en tres periodos cronológicos: primeros escritos (1828-1839), escritos del periodo intermedio (1839-1845) y escritos tardíos (1845-1872).

Entre las obras pertenecientes a la primera época, encontramos tres volúmenes consagrados a la historia de la filosofía –un estudio sobre la filosofía moderna de Bacon a Spinoza (en el que se analiza la obra de Hobbes, de Gassendi, de Böhme, de Descartes, de Geulincx y de Malebranche), una monografía sobre Leibniz y un estudio sobre Pierre Bayle– que fueron muy bien acogidos por los círculos hegelianos progresistas[15]. Se puede decir que en estas obras Feuerbach anticipa algunos de los temas a los que dedicó sus obras de madurez, analizados, no obstante, desde una óptica acrítica o por lo menos muy comprometida con el idealismo hegeliano[16]. La estructura global de estas obras se basa en el modelo hegeliano del progreso histórico de las ideas, según el cual la verdad del idealismo absoluto se va desplegando lentamente como si fuera la consecuencia necesaria del enfrentamiento crítico de sistemas cada vez más perfectos, cada uno de los cuales supera los defectos e incorpora los nuevos logros de sus predecesores. Sin embargo, dentro de ese amplio marco hegeliano, Feuerbach articula algunos temas propios, y, por ejemplo, se muestra muy interesado por determinar las características del «empirismo» más fácil de justificar[17]. Podría considerarse que este periodo termina cuando Feuerbach

rompe radicalmente con el sistema hegeliano en la obra «Zur Kritik der Hegelschen Philosophie» [Crítica de la filosofía de Hegel] (1839). El idealismo absoluto deja de ser la vara de medida de las deficiencias de los sistemas filosóficos previos, y se convierte en el blanco de los ataques de Feuerbach, como una instancia de su rechazo general del sistema hegeliano. En este punto Feuerbach se vio obligado asimismo a abandonar cualquier esperanza de desarrollar una carrera académica. (Parece ser que uno de los factores determinantes en este sentido fue que se le identificara como el autor de los Gedanken über Tod und Unsterblichkeit [Pensamientos sobre muerte e inmortalidad], un ataque anónimo e irreverente a la noción cristiana de inmortalidad individual.)

En el periodo intermedio (1839-1845) Feuerbach escribió sus obras más influyentes. Sus «Vorläufige Thesen zur Reform[ation] der Philosophie» (1842) y los Grundsätze der Philosophie der Zukunft [Principios de la filosofía del futuro] (1843) ejercieron un impacto considerable sobre los radicales alemanes. Sin embargo, el libro que más fama alcanzó y que le hizo famoso en toda Europa fue Das Wesen des Christentums [La esencia del cristianismo] (1841). Las obras de este periodo versan sobre tres temas que Feuerbach consideraba interrelacionados: la crítica al cristianismo, la crítica a la filosofía especulativa y el desarrollo de la nueva filosofía del «sensualismo». El primer tema se analizará en mayor profundidad más abajo. La caracterización adecuada del tercero ha sido objeto de disputas, y las obras de este periodo intermedio han dado pie a una interesante dicotomía entre los comentaristas. Unos sostienen que Feuerbach presenta (de forma en gran medida inadecuada) argumentos abstractos para justificar una postura filosófica pasada de moda (una variedad ingenua de empirismo), y otros afirmar que se embarcó en un proyecto mucho menos convencional, y que su intención era incitar a sus lectores a adoptar una postura diferente, una visión del mundo no filosófica[18].

Las obras del periodo tardío de Feuerbach (1845-1872) ejercieron un impacto menor sobre sus contemporáneos y sobre la posteridad. En general, se suele afirmar que se trata de obras bastantes previsibles en las que Feuerbach explica, defiende y desarrolla las ideas del periodo intermedio. Resulta muy útil dividirlas en dos grupos. El primero lo forman una serie de obras en las que intenta rebatir la acusación de haberse apresurado a generalizar y a extender la crítica al cristianismo a la religión en general y, en particular, de emplear un enfoque antropocéntrico que no le permite dar cuenta de las religiones de la naturaleza (paganas). Entre estas obras se encuentran Das Wesen der Religion

[La esencia de la religión] (1846), Vorlesungen über das Wesen der Religion (un curso impartido en Heidelberg entre diciembre de 1848 y marzo de 1851), y la Theogonie (1857). (Como en algunas obras de este grupo Feuerbach se dedica a explicar y defender las obras del periodo intermedio, en las páginas siguientes solo las mencionaré de forma ocasional.) En el segundo grupo de obras – Spiritualismus und Sensualismus (1857) y Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt (1862), entre otras– nuestro autor se dedica a explicar la dependencia humana de la naturaleza. La obra más famosa de esta serie es «Die Naturwissenschaft und die Revolution» (1850), en la que se incluye la famosa sentencia «El hombre es lo que come (Der Mensch ist, was er ißt)»[19]. (A pesar de que los conocimientos de ciencias naturales de Feuerbach eran, por decirlo en términos generosos, bastante escasos, existen algunas pruebas que demuestran que, al contrario que el resto de su obra, sus escritos de madurez ejercieron cierta influencia en algunos «materialistas científicos» como Karl Vogt, Jacob Moleschott, Ludwig Büchner y Heinrich Czolbe[20].)

En el presente contexto, lo que más nos interesa son algunos aspectos de las obras del periodo intermedio de Feuerbach. En concreto, en este apartado, en lugar de analizar la dimensión positiva de la «nueva filosofía», nos centraremos en las dos facetas negativas de los escritos del periodo intermedio. Es decir, estudiaremos la crítica al cristianismo (lo que Feuerbach en ocasiones denomina la crítica a la «religión») y la crítica a la filosofía especulativa (o crítica a la «filosofía», según nuestro autor). Teniendo en cuenta que Feuerbach, como hemos visto antes, consideraba que estos temas se encuentran interrelacionados, podemos estudiarlos de forma paralela. Sin embargo, comenzaré con la crítica al cristianismo de Feuerbach tal como se formula en Wesen des Christentums; o, mejor aún, dado que esta obra contiene varios temas distintos en lugar de seguir una argumentación coherente, explicaré para comenzar el argumento fundamental en el que basa esta obra[21].

En Wesen des Christentums Feuerbach se propone llevar a cabo un análisis filosófico de la experiencia religiosa cristiana. A su juicio, este enfoque es distinto al que emplean otros críticos contemporáneos del cristianismo, que, como Daumer, no ofrecen una explicación filosófica del cristianismo, sino histórica; o como Bauer y Strauss, cuyo interés no se centra en la experiencia religiosa, sino en la teología dogmática[22]. El libro de Feuerbach se divide en dos partes, precedidas de algunas observaciones introductorias que posteriormente se han recogido en muchas antologías y en las que nuestro autor resume cuáles son las necesidades y las conclusiones fundamentales de su

análisis, y defiende asimismo estas conclusiones frente a las evidentes réplicas cristianas.

Según Feuerbach, la conciencia religiosa cristiana requiere un análisis filosófico en la medida en que su verdadero significado se encuentra oculto para los que la experimentan; la «ignorancia» de su objeto real es para Feuerbach un rasgo definitorio de la religión[23]. Algunas de las caracterizaciones que ofrece nuestro autor de su método se basan en esta opacidad[24]. El cristianismo no es literalmente cierto ni totalmente transparente, sino que posee un significado oculto que es necesario desenterrar.

La sencilla y apabullante conclusión que alcanza Feuerbach después de realizar esta labor de exhumación es que los individuos cristianos rinden culto a predicados de la naturaleza humana proyectados en un ser ideal. El epigrama que reza «la teología es antropología» es un reflejo de la convicción feuerbachiana de que «no existe distinción alguna entre los predicados de la naturaleza humana y los de la divina y, por tanto, no se puede establecer una distinción entre el sujeto humano y el divino»[25]. (Feuerbach cita los Analíticos de Aristóteles para justificar su razonamiento «de forma consecuente»; en la medida en que los predicados en cuestión no son accidentes «sino que expresan la esencia del sujeto» no existe distinción entre sujeto y predicado.) El Dios cristiano es una colección de predicados humanos esenciales «depurados de los límites del hombre individual», que se consideran predicados de un ser objetivo que existe separado de la humanidad[26]. Hay, en una palabra, dos elementos en la relación que mantiene la humanidad con el Dios cristiano; es «una relación del hombre consigo mismo o, mejor dicho, con su propia naturaleza… pero que se considera que es una relación con una naturaleza separada de sí»[27]. En este contexto, Feuerbach suele hablar de la «verdad» y la «falsedad» del cristianismo. La «verdad» es que por medio de la conciencia religiosa los seres humanos entablan una relación directa con su propia naturaleza, y la «falsedad» estriba en que no reconocen que esa naturaleza sea suya[28]. (Esta explicación sumaria de la obra de Feuerbach plantea algunas dificultades implícitas. Se ignora, por ejemplo, la ambigüedad de su explicación de las características humanas que se proyectan en el ser divino, en virtud de la cual unas veces se afirma que Dios es la encarnación de las capacidades y poderes humanos, y otras que es un reflejo de las esperanzas y los miedos humanos[29].)

Feuerbach reconoce que puede darse el caso de que los cristianos admitan que la idea de Dios implica la proyección de predicados humanos en el sujeto divino

pero que, sin embargo, sigan afirmando que el sujeto humano y el divino son distintos[30]. Es evidente que también puede suceder que afirmen que el carácter antropomórfico de Dios indica que los humanos solo somos capaces de entender Su naturaleza en términos humanos, una limitación humana que no nos dice nada acerca de la verdadera naturaleza de Dios.

La respuesta de Feuerbach se basa tanto en la validez como en el significado amplio de la supuesta réplica cristiana. A su juicio, esta se apoya en una distinción –entre ser y apariencia– que solo se puede aplicar cuando podemos acceder independientemente al ser de las cosas en sí mismas[31]. Dado que, en este caso, está claro que no tenemos acceso, Feuerbach concluye que el uso cristiano de esta distinción es «infundado e insostenible»[32]. Es más, Feuerbach sostiene que la réplica cristiana es muy reveladora. La disposición a creer que Dios es muy diferente de como parece ser implica que la «incredulidad» ya ha arraigado, que se ha «impuesto sobre la fe»[33]. De hecho, Feuerbach predice que esta respuesta cristiana supone cierta incredulidad en relación con los predicados de Dios a los que pronto sucederá la incredulidad relacionada con el sujeto de esos predicados, de modo que la «pusilanimidad» y la «imbecilidad intelectual» queden desterradas[34].

Feuerbach procura tranquilizar a sus lectores y señala que este resumen introductorio de su reducción antropológica está basado en una investigación pormenorizada que se justifica y se explica en el resto del libro. Esta investigación toma dos direcciones. En primer lugar, Feuerbach trata de diseccionar el verdadero significado de los elementos particulares de la experiencia religiosa cristiana, y después intenta establecer el modo en que la teología dogmática se refleja en esos detalles religiosos.

Estos dos distintos objetivos son la estructura a partir de la cual se desarrollan las cuestiones básicas y las cuestiones secundarias de Wesen y el motivo por el cual el libro se organiza en dos partes.

En la primera parte, Feuerbach se centra en la experiencia religiosa cristiana, y afirma que esta experiencia posee un objetivo positivo o constructivo. La intención de Feuerbach es cribar «el fascinante esplendor del capricho y la imaginación» para obtener «las cosas reales»[35]. El análisis de la doctrina cristiana de la Encarnación es un buen ejemplo de este método.

Feuerbach insiste en que si bien la Encarnación es la doctrina central del

cristianismo también es la prueba más convincente que demuestra sus tendencias antropomórficas inherentes. Según la doctrina cristiana, Dios se convierte en humano por piedad y, en concreto, por la compasión que le inspiran la miseria y los deseos humanos. Dios podría haberse sentido conmovido, afirma Feuerbach, simplemente «porque nada de lo humano le es ajeno»[36]. (Seguramente la alusión al aforismo de Terencio –humani nihil a me alienum puto– es deliberada[37].) El presupuesto implícito en esta afirmación es que la compasión tiene un alcance limitado. Como explica Feuerbach en otro pasaje, «solo un ser realmente humano puede amar al hombre, al menos de tal modo que el hombre obtenga un amor apropiado y satisfactorio»[38]. Por consiguiente, el afecto que Dios siente por la humanidad pone de manifiesto que «desde el punto de vista psíquico –cuando no anatómico– tiene un corazón humano»[39]. La Encarnación es, en otras palabras, la manifestación de la naturaleza humana de Dios, ya que si no fuera humano no sentiría compasión por nuestro sufrimiento[40].

En la segunda parte de Wesen, Feuerbach analiza las reflexiones abstractas de la conciencia religiosa cristiana en la teología, y afirma que lo hace con una finalidad negativa y destructiva. A su juicio, la reflexión teológica depende de la conciencia religiosa y la distorsiona –rebaja y niega su verdad a la vez que insiste de forma exagerada, deliberada y dañina en su falsedad–. El objetivo de Feuerbach es dejar al descubierto la confusión y el engaño implícitos en la teología[41]. El análisis de la teoría teológica de la naturaleza de «Dios en general» que lleva a cabo es un ejemplo que ilustra a la perfección su actitud.

Feuerbach hace hincapié en las tensiones y las discrepancias (que él denomina «contradicciones») que existen entre el Dios de la conciencia religiosa y el Dios de los teólogos. Aquel es un ser «individual» y «personal» con características humanas (es justo, misericordioso, bueno, etcétera), mientras que este es «universal», un ser «no personal» cuyas características son «no humanas y extra humanas» (es infinito, omnisciente, independiente, etcétera)[42]. Según Feuerbach, esta explicación teológica de Dios favorece la «falsedad» de la religión al subrayar las disparidades que existen entre Dios y el hombre. Mientras que los individuos se identifican sin dificultad con el Dios «personal» de la fe religiosa, el Dios «metafísico» de los teólogos les resulta ajeno[43].

La teología siempre intenta combatir la tendencia de la conciencia religiosa ordinaria a identificar lo divino y lo profano. En su intento de separar y distinguir a Dios de la humanidad, la teología suele recurrir a la doctrina de la naturaleza «inescrutable» e «incomprensible» de Dios[44]. Cuando el cristiano

de a pie afirma que Dios es «amor» o que es «comprensión», el teólogo se apresura a aclarar que estos predicados divinos son sin embargo «esencialmente diferentes» de sus equivalentes humanos[45]. Los teólogos admiten que Dios posee «determinados atributos», pero insisten en que no sabemos «cómo los poseen»[46]. Sin embargo, según Feuerbach, los predicados divinos solo se diferencian de los humanos en que la teología afirma que operan de modo insondable (explican, por ejemplo, el proceso de la creación divina de forma artificial y oscura con el único fin de diferenciarlo de la actividad productiva humana)[47].

Este bosquejo de la estructura y del argumento de Wesen, aunque es bastante fiel, no logra comunicar en toda su intensidad cuál era, a juicio de Feuerbach, el propósito crítico y el impacto histórico de su reducción antropológica. Para Feuerbach su obra no era una mera aportación a una esfera determinada del conocimiento, a lo que hoy llamaríamos «sociología de la religión», sino que constituía un punto de inflexión en el desarrollo de la humanidad. Puede que semejante aspiración parezca extravagante y desconcertante, sobre todo porque la historia de las teorías antropológicas de la religión se remonta al siglo vi a.C., cuando Jenófanes de Colofón observó que los dioses etíopes eran chatos y negros mientras que los tracios tenían los ojos claros y eran pelirrojos[48]. Quizá si analizamos la relación que según Feuerbach existía entre el cristianismo y el conocimiento de uno mismo le entendamos mejor.

Para Feuerbach el conocimiento de uno mismo (la «autoconciencia») es un impulso natural que los seres humanos no han conseguido satisfacer a lo largo de la historia. El razonamiento en el que se apoya esta afirmación no es ni mucho menos claro, pero parece ser que la idea que subyace es que los humanos son seres potenciales que, con el fin de actualizar su potencial (y obtener la identidad plena), deben conocerse a sí mismos. Para explicar este último extremo, Feuerbach recurre al conocido modelo hegeliano que afirma que el autoconocimiento es la consecuencia necesaria de un proceso indirecto. Un sujeto solo se reconoce y se comprende a sí mismo cuando se encuentra con algo (aparentemente) ajeno.

En el capítulo inicial de Wesen Feuerbach afirma que existe una amplia variedad de objetos, tanto «espirituales» como «sensibles», capaces de desempeñar el papel de «lo ajeno» en este proceso[49]. Sin embargo, a raíz de estas afirmaciones se plantean dos malentendidos en relación con la postura de Feuerbach.

El primero de ellos surge de la imprecisión de sus afirmaciones con respecto a los objetos «sensibles». Cuando Feuerbach afirma que el «objeto del sujeto» no es «más que la propia naturaleza del sujeto considerada objetivamente», algunos lectores entienden que nuestro filósofo afirma que los seres materiales son irreales[50]. Julius Müller, por ejemplo, acusaba a Feuerbach de «subjetivismo antropocéntrico», de un solipsismo en virtud del cual el mundo finito se disuelve en los símbolos ficticios de la conciencia humana[51]. Sin embargo, cuando Feuerbach declara que hasta «la luna, el sol y las estrellas» le gritan a la humanidad, Gnwvqi seautovn («Conócete a ti mismo»), lo único que quiere decir es que es nuestra idea de esos objetos la que nos habla de ese modo[52]. En su réplica a Müller, Feuerbach argumentaba que su tema de estudio no eran los objetos en cuanto tales, sino la conciencia que los humanos tenían de ellos, y como los objetos «en la medida que el hombre los conoce» son «espejos de su esencia (Spiegel seines Wesens)» no se puede concluir que estos objetos sean «irreales» en sí mismos[53].

El segundo malentendido se deriva de la observación feuerbachiana acerca de la variedad de los posibles «otros». Parece que Feuerbach insinuara que la religión es uno de los muchos vehículos de los que dispone la autoconciencia. Sin embargo, es difícil cuadrar esta afirmación con lo que podríamos llamar su visión ponderada del papel (fundacional) de la religión. Según esta visión, la humanidad no puede avanzar hasta alcanzar la autoconciencia sin recurrir al progreso religioso. Con el fin de subrayar el paralelismo estructural que existe entre esta teoría y la metafísica de Hegel, podríamos decir que para Feuerbach la religión (antes que la creación y la evolución del mundo) representa el desvío necesario que la humanidad (antes que lo absoluto) debe tomar para progresar y alcanzar la autoconciencia.

En Wesen no se dice mucho más acerca de la estructura del progreso religioso. Se incluyen algunas observaciones adicionales sobre la transferencia histórica de la autoridad divina a la humana en relación con los criterios de conducta. Sin embargo, se trata de propuestas sin desarrollar que sirven de excusa para repetir la caracterización peyorativa de Hegel, según la cual el judaísmo es una religión «positiva» inevitablemente desbancada por el cristianismo[54].

A Feuerbach no le interesa tanto el modelo histórico del progreso religioso como lo que él considera que es su cima. El cristianismo ocupa esta posición única porque ha sabido comprender que lo divino tiene un carácter humano. Las formas religiosas son formas simbólicas que los humanos utilizan para conocerse

a sí mismos y, a juicio de Feuerbach, la primera explicación de la naturaleza humana aparece con el cristianismo. (Uno de los distintos títulos que Feuerbach barajó para su obra más célebre es Conócete a ti mismo [Erkenne dich selbst] [55].) Sin embargo, en el cristianismo este conocimiento se oculta y por tanto es necesario traducirlo de su forma simbólica a una forma literal. La autoconciencia de la humanidad solo culmina cuando Feuerbach lleva a cabo en Wesen la deconstrucción del cristianismo.

Los comentaristas de la obra de Feuerbach no le suelen conceder la importancia que merece a la dimensión histórica de su reducción antropológica. En Atta Troll, por ejemplo, el oso bailarín protagonista, después de llevar aparte a su hijo para prevenirle de los «hombres como Feuerbach» que «predican el ateísmo», describe cómo es el «gran creador» del universo según los alemanes ateos:

Droben in dem Sternenzelte,

Auf dem goldnen Herrscherstuhle,

Weltregierend, majestätisch,

Sitzt ein kolossaler Eisbär.

Fleckenlos und schneeweiß glänzend

Ist sein Pelz; es schmückt sein Haupt

Ein Kron’ von Diamanten,

Die durch alle Himmel leuchtet.

En el lienzo estrellado que se eleva sobre nosotros,

en su trono dorado y señorial,

gobierna el mundo, mayestático,

un oso polar sedente, un titán.

Inmaculada, su piel

brilla como la nieve; su cabeza

tocada con una centelleante corona de diamantes

que ilumina los cielos[56].

Por supuesto que Atta Troll invoca implícitamente la reducción «antropológica» de la religión a la vez que aparentemente la niega. Sin embargo, aunque estos versos demuestran la maestría satírica de Heine, también ocultan el verdadero significado de la teoría de Feuerbach. La reducción antropológica de Wesen no implica la proyección de predicados conocidos sobre un ser ideal; en lugar de ello, lo que sucede es que al deconstruir el cristianismo descubrimos (por primera vez) quiénes somos en realidad. Por eso Feuerbach podía defender la extravagante tesis de que su obra era un «punto de inflexión histórico (Wendepunkt der Geschichte)»[57].

Feuerbach asegura que mantiene una actitud positiva hacia la religión. Su intención no es destruir el cristianismo, sino despojarlo de espiritualidad[58]. Esta autoconciencia explica por qué niega (de forma tan peculiar) ser ateo. Dado que Feuerbach afirma que Dios no existe se le considera un ateo según la interpretación tradicional. Sin embargo, Feuerbach insiste en que el ateísmo propiamente dicho no solo implica la negación de la existencia de Dios como sujeto, sino también de los predicados que tradicionalmente se le atribuyen a la divinidad. «Por tanto», sostiene Feuerbach, «solo es un verdadero ateo aquel que considera que los predicados del Ser Divino –el amor, la sabiduría, la justicia, por ejemplo– no son nada; no el que afirma que solo el sujeto de esos predicados no es nada»[59].

Feuerbach no pretendía negar los predicados divinos, sino establecer su presencia en la vida cotidiana de los humanos. Sin embargo, las implicaciones que se derivan de esta afirmación no son ni mucho menos claras. La forma en que Feuerbach aborda esta cuestión en el párrafo final de Wesen generó cierta

confusión entres sus contemporáneos. Al anunciar que los «secretos más profundos» residen en «las cosas comunes y cotidianas», Feuerbach lamenta que estos «auténticos misterios» se ignoren en general en favor de los «misterios imaginarios e ilusorios» del cristianismo[60]. Feuerbach plantea la necesidad de una reevaluación espiritual de la vida cotidiana con el fin de «reivindicar que lo común tiene un significado poco común, que la vida tiene en sí misma un significado religioso»[61]. Hay que considerar que el matrimonio, la amistad, el «bienestar de todos los hombres» son «sagrados en sí mismos»[62]. De hecho, Feuerbach afirma que comer y beber –el contenido real, a su juicio, de los sacramentos cristianos– son «actos religiosos», y cierra ese pasaje con la palabra «Amén»[63]. Estas observaciones y, sobre todo, el lenguaje religioso que Feuerbach empleaba para formularlas han suscitado dos respuestas interpretativas distintas.

En primer lugar, sus contemporáneos de la izquierda hegeliana pensaron que la teoría de Feuerbach ocultaba ciertos vestigios religiosos. La versión más destacada de esta tendencia fue la que planteaba Max Stirner en Der Einzige und sein Eigentum[64]. Sin embargo, podemos encontrar una instancia más breve (y frívola) en Der Triumph des Glaubens (el poema épico escrito por Engels y Edgar Bauer).

Es ist, hilf Sankt Johann! – der grause Feuerbach.

Er rast und springet nicht, er schwebert in den Lüften,

Ein grauses Meteor, umwallt von Höllendüften.

In seiner einen Hand den blinkenden Pokal,

Und in der anderen des Brotes labend Mahl,

Sitzt bis zum Nabel er in einem Muschelbecken,

Den neuen Gottesdienst der Frechen zu entdecken.

Das Fressen, Saufen und das Baden, sagt er frei,

Daß dies die Wahrheit nur der Sakramente sei.

¡Socórrenos, San Juan, es Feuerbach el terrible!

En lugar de despotricar, flota en el aire,

como un terrible meteoro impulsado por vapores infernales.

En su mano extendida sostiene un cáliz brillante,

Y en la otra el pan.

Sentado en una caracola que le cubre hasta el ombligo,

busca una nueva misa para los desvergonzados.

Se atiborra de comida y de bebida, y afirma inflexible

la verdad de los sacramentos[65].

Este poema muestra un Feuerbach tibiamente ateo que no ha dejado de interesarse por lo espiritual («flota en el aire») y cuyos comentarios sobre los sacramentos se parodian en un intento de poner al día el cristianismo en la nueva era secular (es decir, de descubrir «una nueva misa para los desvergonzados»).

Otros comentaristas posteriores de la obra de Feuerbach interpretaron que lo que proponía no era una transformación práctica del orden social existente, sino una reinterpretación espiritual. La obra de Feuerbach, se decía, carecía de dimensión política y social. (Analizaré esta interpretación en el siguiente apartado. De momento me centraré en bosquejar la concepción feuerbachiana de la filosofía especulativa.)

Feuerbach sitúa su crítica a la filosofía especulativa en el marco de su teoría del cristianismo. (Algunas veces utiliza la noción de filosofía especulativa como si fuera una tradición histórica general –que empieza con Spinoza, se reaviva con Schelling y alcanza su perfección con Hegel–, pero lo más habitual es que identifique este concepto con la filosofía hegeliana. En mi explicación me atendré a este uso dominante.)

Los cambios formales que Feuerbach introdujo en las obras posteriores a Wesen dificultan la comprensión de su desarrollo intelectual[66]. En estas obras –sobre todo en las «Vorlaüfige Thesen» [Tesis provisionales para la reforma de la filosofía] y en los Grundsätze– el argumento se esconde detrás de una estructura epigramática, de una terminología ambigua y del abuso de la inversión aforística. El traductor francés de Feuerbach sentencia lacónicamente, a propósito de la claridad y la precisión de los escritos del periodo intermedio, que al acercarse a ellos es necesario «renunciar a la idea de que Feuerbach atribuya un significado unívoco a cada palabra»[67]. Parece ser que la intención de Feuerbach era distinguir el contenido de su nueva filosofía con una forma igualmente innovadora. Sin embargo, en general, estos textos carecen de la precisión de la primera crítica al cristianismo y se basan en gran medida en la aseveración, como si bastara indicar una postura filosófica opuesta al idealismo especulativo, en lugar de explicarla.

Feuerbach establece una analogía entre la teología cristiana y la filosofía especulativa como si esta fuera, según señala Wartofsky admirablemente, «la continuación de la teología por otros medios»[68]. Feuerbach ofrece una explicación conceptual y otra histórica de la relación que existe entre estos dos modos de comprensión.

La explicación conceptual de Feuerbach se basa en la interpretación hegeliana de la relación que existe entre la religión y la filosofía. A su juicio, la teología cristiana y la filosofía especulativa comparten el mismo contenido, pero la especulación posee un mayor rigor conceptual y rechaza la imaginería visual del cristianismo[69]. En las «Vorlaüfige Thesen», por ejemplo, Feuerbach sostiene que cuando se afirma, según los presupuestos de la filosofía especulativa, que «la idea postula la realidad» se «expresa racionalmente» la doctrina teológica de que «la naturaleza ha sido creada por Dios»[70]. Del mismo modo, en los Grundsätze, Feuerbach postula que la presunta «falta de premisas y de principio» del sistema hegeliano no es más que una variedad filosófica de la «aseidad del ser divino»[71].

El principal paralelismo conceptual que existe entre la filosofía especulativa y el cristianismo es el carácter «secreto» de la relación oculta que mantienen con el mundo finito y empírico[72]. En Wesen Feuerbach adopta una metáfora fisiológica para definir el movimiento doble que se encuentra en el corazón de la teoría cristiana. Del mismo modo que en el sistema circulatorio «las arterias impulsan la sangre hacia las extremidades y las venas la devuelven al corazón»,

en la religión existe un «movimiento perpetuo de sístole y diástole»[73]. En las «Vorlaüfige Thesen», estas dos etapas de la construcción religiosa aparecen caracterizadas en términos de un proceso de separación y restauración, por el cual el cristianismo «separa y aliena al ser humano con el fin de identificar de nuevo la esencia alienada con el ser humano»[74].

La primera etapa (la «sístole») afecta al Dios cristiano, ya que «el hombre impulsa su propia naturaleza desde sí»[75]. Oficialmente, por supuesto, Dios carece de origen; como señala Feuerbach, «Dios es el único ser que se crea a sí mismo»[76]. Sin embargo, el origen real de la idea de Dios reside en la proyección de predicados humanos sobre un sujeto imaginario. Se trata de una etapa de «separación»; una etapa en la cual la naturaleza humana se separa de la humanidad y se «sitúa afuera de ella»[77].

La segunda etapa (la «diástole») está relacionada con la recuperación de esos predicados previamente cedidos. El individuo religioso recupera su «naturaleza rechazada»[78]. Esto se produce cuando el individuo convierte el bien de la humanidad en el motivo fundamental de sus acciones[79]. Dado que Dios está «profundamente interesado» en el bienestar humano, cuando los individuos religiosos actúan con el fin de que Él alcance sus objetivos, hacen que se cumpla la «salvación moral y eterna» de la humanidad (aunque Feuerbach considere que esto se produce de modo imperfecto e insuficiente)[80]. Esta etapa se caracteriza por la «restauración»: los individuos finitos se vuelven a apropiar de los predicados humanos y los transforman en su fuerza motivadora[81].

Según Feuerbach, este proceso en dos etapas, la de separación y la de restauración, no es exclusivo del cristianismo, sino que se produce también en la filosofía especulativa.

La primera etapa (la de separación) afecta al origen del sistema categorial hegeliano; al origen de las distintas «determinaciones, formas, categorías o como se quieran llamar» que forman la estructura subyacente de lo absoluto[82]. Para Hegel, estas categorías son en cierto sentido anteriores a la humanidad e independientes de ella. Pero Feuerbach insiste en que constituyen una hipóstasis del pensamiento humano, ya que las distintas determinaciones del sistema especulativo –«cualidad, cantidad, medida, esencia, química, mecanismo, organismo», etcétera– son simplemente categorías que la humanidad ha desarrollado para explicar el mundo empírico[83].

La segunda etapa (de restauración) afecta a la restitución especulativa del mundo. Para Feuerbach las categorías de la especulación producen y gobiernan (los elementos necesarios de) el mundo social y el natural. Lo finito y lo empírico que, según había afirmado Feuerbach con anterioridad, constituían el origen oculto de la lógica hegeliana, se restituye ahora como producto y criatura de las categorías especulativas. Feuerbach rechaza de plano el modelo epistemológico «a priori» o «especulativo» de Hegel, según el cual «el arquetipo precede al objeto y lo crea», y propone una explicación «a posteriori» o «empírica» en la que el conocimiento humano «es posterior a los objetos a modo de réplica»[84].

Para explicar la naturaleza «secreta» de la construcción especulativa, Feuerbach establece varios paralelismos adicionales entre el hegelianismo y el cristianismo. Los dos ejemplos que analizaremos a continuación son suficientemente ilustrativos.

El primero tiene que ver con la «duplicación» en la que se basan tanto el cristianismo como la filosofía especulativa. Según la teoría cristiana, Dios creó el mundo finito de la nada, una proeza que, según Feuerbach, solo es posible si todas las determinaciones del mundo ya estuvieran de algún modo contenidas en Dios. En una palabra, «en la teología todo está duplicado», ya que los seres tienen que existir en Dios «in abstracto» antes de aparecer en la Tierra «in concreto»[85]. Esta misma duplicación, afirma, la encontramos en la teoría especulativa: «En la filosofía hegeliana también está todo duplicado»[86]. Toda cosa (necesaria) existe primero «como objeto de la lógica» antes de reaparecer «como objeto de la filosofía de la naturaleza y de la del espíritu»[87].

El segundo ejemplo tiene que ver con la «inversión» de lo finito y lo empírico que tiene lugar tanto en el cristianismo como en el pensamiento especulativo. El origen real de los seres especulativos y teológicos es, tanto en la interpretación cristiana como en la hegeliana, un tanto misterioso[88]. Ambas teorías ilustran lo que Feuerbach define como un «procedimiento distorsionado» que consiste en pasar de lo «abstracto» a lo «concreto», de lo «ideal» a lo «real». Ese procedimiento, insiste, no puede revelar «la realidad verdadera, objetiva» sino únicamente favorecer la «realización de sus propias abstracciones»[89].

Feuerbach reconoce que los procedimientos especulativos y teológicos suelen afirmar que revelan algún misterio profundo. Al articular «lo que es como si no lo fuera» no solo «se ofrece una articulación falsa y distorsionada de lo que

verdaderamente es», sino que se hace de tal modo que «parece profunda»[90]. En comparación, Feuerbach admite que recurrir directamente a lo finito y a lo empírico, como propone él, puede parecer superficial. Al articular «lo que es como si fuera», el principio fundamental de su nueva filosofía, «ofrece una articulación verdadera de lo que verdaderamente es», pero parece «superficial»[91]. Feuerbach intenta combatir la superficialidad de su teoría de dos formas distintas: intenta deconstruir reiteradamente los presuntos misterios del cristianismo y de la especulación, y, por otra parte, afirma que la «simplicidad» y la «determinación» son virtudes sinónimas de «veracidad»[92].

A pesar de las similitudes estructurales que presentan, Feuerbach afirma que la filosofía especulativa y el cristianismo no son modos idénticos, sino paralelos, y establece dos diferencias fundamentales entre este y aquella.

La primera diferencia afecta a la naturaleza del ser divino. El hegelianismo lleva a cabo una sustitución aparentemente sencilla, y reemplaza al Dios cristiano por la razón. Sin embargo, al realizar este cambio, la objetivación de la naturaleza humana es sustituida por la objetivación de una parte de ella. Tanto la teología como la filosofía especulativa construyen una divinidad «trascendental» a partir de características humanas. No obstante, mientras que el cristianismo crea un Dios a partir de la «esencia del ser humano», el pensamiento especulativo crea una divinidad a partir del «pensamiento del ser humano», a partir de la racionalidad[93]. De este modo, la razón especulativa solo representa un fragmento de la naturaleza humana, «una facultad arrancada y aislada de la totalidad del ser humano real»[94].

(Al menos esto es lo que defiende Feuerbach en las obras del periodo intermedio. En sus obras tardías, tiende a reconocer que el cristianismo no representa «la esencia humana en su totalidad» sino únicamente «una parte del hombre arrancada de su totalidad», a saber, los elementos del «espíritu y del alma»[95]. No hay que subestimar la importancia de esta concesión. Una vez que se admite que el cristianismo solo explica la naturaleza humana de forma parcial, deja de ejercer el papel de punto culminante del progreso religioso. Por consiguiente, la explicación hegeliana que ofrece Feuerbach de la importancia histórica de su reducción antropológica parece desplazada, en sus obras tardías, por un interés más convencional por lo que podríamos definir como sociología de la religión.)

La segunda diferencia tiene que ver con la relación que existe entre el ser divino

y el mundo finito. El Dios cristiano es un ser «espiritual» que mantiene una relación exterior con el mundo[96]. Por el contrario, el absoluto hegeliano mantiene una relación interior o inmanente con lo finito[97]. En una palabra, «aquello que la religión considera que se encuentra en otro mundo, para la filosofía se encuentra dentro del mundo»[98]. (Este inmanentismo feuerbachiano recuerda al neoplatonismo. Situado en este contexto, el epigrama que reza «Hegel no es el Aristóteles alemán o cristiano: es el Proclo alemán» resulta mucho más fácil de entender[99].) Es más, la divinidad cristiana es («en sí misma, en virtud de su naturaleza») un ser «alejado y liberado de lo sensible y lo material»[100]. Por el contrario, el absoluto hegeliano tiene que batallar a través de una progresión de etapas históricas para finalmente liberarse de su otro sensible y material. El Dios especulativo «debe emprender esta tarea por sí mismo y, como los héroes paganos, luchar con el arma de la virtud hasta conquistar la divinidad»[101]. Solo al final del proceso histórico alcanza el absoluto hegeliano lo que el Dios cristiano posee desde el principio.

Feuerbach plantea además una explicación histórica de la relación que mantienen la filosofía especulativa y el cristianismo. En «Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie», describe la historia humana como una sucesión de etapas cronológicas que se distinguen unas de otras por los «cambios religiosos»[102]. El mundo contemporáneo, según Feuerbach, se encuentra «en el umbral de una nueva era»[103]. Desde esa posición ventajosa, afirma que la filosofía moderna pertenece al periodo «del declive y la caída» del cristianismo, y se relaciona la filosofía especulativa con las últimas etapas de esa era –las etapas de la «decadencia interior»[104]–. No se debe pensar que Feuerbach realiza una observación histórica y contingente sobre el origen de esta tradición intelectual; lo que afirma en realidad es que la aparición de la filosofía especulativa es la respuesta a la decadencia mortal del cristianismo. Hegel había intentado defender el cristianismo y, por ese motivo, había ocultado sus «contradicciones» detrás de una reformulación especulativa de su contenido. Sin embargo, según Feuerbach, este intento de esconder la tensión emergente entre una teoría religiosa determinada y la marcha del progreso histórico estaba condenado al fracaso. La filosofía especulativa, en su intento de «afirmar» el cristianismo a todas luces, acaba inevitablemente «negándolo»[105].

Para ilustrar esta afirmación, Feuerbach compara la concepción cristiana de Dios con la concepción especulativa y utiliza para ello dos criterios, el de coherencia y el de verdad religiosa. La coherencia, según la definición feuerbachiana, consiste en respetar el principio que afirma que «el ser divino existe allí donde

existe la conciencia de Él». La verdad religiosa consiste en reconocer la identidad de los predicados humanos y divinos[106].

Según la interpretación cristiana convencional, tanto el «ser» como la «conciencia» de Dios son independientes e indiferentes con respecto a la humanidad. Feuerbach observa que esta interpretación es coherente, pero es completamente errónea. Sin embargo, la interpretación especulativa de Dios representa un claro avance, ya que se considera que Dios depende de la humanidad (como vehículo de Su autoconciencia). Feuerbach sostiene que al negar que Dios sea capaz de alcanzar una conciencia independiente de la humana, se identifica precisamente aquello que se encuentra separado en el cristianismo, a saber, los predicados humanos y los divinos[107]. Sin embargo, aunque Hegel reconoce que Dios no es «libre e independiente» de la humanidad, no extiende esa falta de libertad y de independencia a la «existencia» de Dios[108]. Por tanto, la filosofía especulativa no respeta el principio de coherencia y debe considerarse que es una «medida imperfecta», contradictoria e insatisfactoria[109].

Desde el punto de vista histórico, se puede decir que la especulación ha intentado defender al cristianismo al hacer una concesión a la verdad de la religión. Sin embargo, al reconocer que la identidad de lo divino y lo humano se limita a la «conciencia» –y no al «ser»– introduce un elemento contradictorio en su explicación de la relación entre Dios y la humanidad. El resultado es una defensa contraproducente del cristianismo, ya que la filosofía especulativa abre la puerta a una interpretación capaz de resolver la contradicción sin necesidad de sacrificar el avance (limitado) que representa la especulación con respecto a la religión. Esa interpretación es, por supuesto, la de Feuerbach. Al insistir en que la teología es antropología no solo satisface el criterio de coherencia, sino que además, al unir los predicados divinos y los humanos en una «identidad verdadera que se satisface a sí misma», satisface también el criterio de verdad[110].

Feuerbach y la política

El tema de este apartado podría parecer insólito dado que la mayoría de los

estudiosos modernos afirman que Feuerbach mantenía una relación antitética con los intereses políticos. Se ha dicho de él que es «básicamente apolítico»[111], «notoriamente apático en el campo de la política»[112], que siente «aversión por la política»[113], que parece «poco interesado» en cuestiones prácticas y «menos aún en las políticas»[114], que «nunca le interesó la relación que mantienen la filosofía, la política y la sociedad»[115], que «no analiza el concepto de Estado» en su teoría de la religión[116], etcétera.

En estas caracterizaciones no solo se incluyen afirmaciones relacionadas con el contenido de la obra de Feuerbach, sino también con su biografía. Estas últimas parecen desencaminadas. Un análisis superficial de la biografía de Feuerbach pone de manifiesto que durante toda su vida mantuvo un importante compromiso social y político. Puede que sea útil repetir aquí algunos de los detalles de su biografía.

La mayoría de edad de Feuerbach estuvo marcada por sus simpatías hacia algunos de los elementos más radicales de las Burschenschaften y por su afiliación a algunas de ellas. (Las Burschenschaften eran organizaciones estudiantiles clandestinas que defendían la unificación de Alemania y, de modo indirecto e implícito, el sistema democrático[117].) En su adolescencia, por ejemplo, Feuerbach peregrinó hasta la tumba del «valeroso» Karl Sand y le envió a su madre una hoja de hierba arrancada del sepulcro[118]. (Sand era un miembro algo desequilibrado de los Schwarzen, la facción más radical de las Burschenschaften, que fue condenado a muerte y ejecutado por el asesinato del periodista reaccionario y dramaturgo August von Kotzebue.) Después de graduarse, Feuerbach fue obligado a retractarse formalmente de su pertenencia a cualquier organización secreta, pero nunca dejó de ser sospechoso y fue sometido a una prolongada persecución –«atacado y hostigado por los espías», en palabras de su padre, Anselm Feuerbach, un destacado jurista liberal[119]–. El traslado de Feuerbach desde la Universidad de Berlín a la de Heidelberg tuvo que retrasarse debido a una investigación policial suscitada por su vinculación a un grupo radical liderado por Karl Follen. Como consecuencia de esa investigación, Karl, el hermano de Feuerbach –un joven y brillante matemático– fue arrestado y pasó catorce meses en prisión, periodo durante el cual intentó suicidarse en dos ocasiones[120]. (Cuando salió de prisión Karl padeció varios ataques mentales y, después de vivir como un ermitaño durante una buena época, murió en 1834[121].) El propio Feuerbach acabó considerando que su exclusión posterior de la vida académica era inevitable en una época en la que la vida pública estaba «envenenada y mancillada», y el precio que había que pagar para

obtener un puesto en la universidad era «el servilismo político y el oscurantismo religioso»[122]. De hecho, Feuerbach pensaba que el aislamiento rural en el que vivía en Bruckberg, donde escribió sus obras más conocidas, era «una necesidad moral»[123]. Sin embargo, no hay que exagerar la tranquilidad de su retiro estilo biedermeier: Feuerbach mantuvo contactos con los radicales políticos (mantuvo la amistad con Arnold Ruge, por ejemplo), su obra no dejó de ser objeto de censura (Wesen fue censurada en Austria y su contribución a la llamada «Leo-Hegelsche Streit» fue prohibida después de publicar en ella dos artículos), la policía le mantuvo bajo vigilancia y le acosó (las autoridades registraron su casa en 1842 cuando descubrieron que Hermann Kriege había estado allí). En 1848, al enterarse de que en París había estallado la revolución, Feuerbach abandonó la Baviera rural y se trasladó a Fráncfort, el centro de los acontecimientos revolucionarios en Alemania[124]. En circunstancias de «agitación» revolucionaria, decía, los individuos tienen el deber de abandonarlo todo y entregarse a la «política»[125]. Como muchos otros liberales de izquierdas, Feuerbach se desilusionó enseguida con la Asamblea Nacional y se puso del lado de las fuerzas «republicanas o democráticas» exteriores al parlamento; participó, por ejemplo, en el Congreso Democrático celebrado en junio[126]. Después del fracaso de la revolución, Feuerbach expresaba de vez en cuando la desesperación que le causaba la escasez de perspectivas de cambio democrático en Alemania a corto plazo, pero nunca abandonó sus intereses políticos[127]. Más adelante, empezó a escribirse con los líderes del partido liberal de izquierdas Fortschrittspartei de Prusia, leyó Kapital de Marx, se mostró interesado por la cuestión del sufragio femenino y, dos años antes de morir, se afilió a lo que más tarde sería el Sozialdemokratische Partei Deutschlands[128].

Estos detalles biográficos dispersos no solo ponen en duda el carácter apolítico de Feuerbach, su falta de interés por la política, etcétera, sino que demuestran que era un tema que le preocupaba. Esta preocupación se refleja también en sus libros, sobre todo en la crítica al cristianismo y a la filosofía del periodo intermedio de su obra.

Casi todo el mundo está de acuerdo en que en las obras del periodo intermedio Feuerbach se dedicó a estudiar el problema de la alienación[129]. Su objetivo era resolver la separación inapropiada que existía entre el individuo y su naturaleza humana esencial, una separación que se encuentra en el corazón de la teoría cristiana y que Feuerbach identifica explícitamente como una fuente de perjuicio y de angustia[130]. Sin embargo, la naturaleza de esta preocupación no siempre ha sido entendida correctamente.

La distinción entre una variante «objetiva» y otra «subjetiva» de la alienación vuelve a resultar de suma utilidad a la hora de defender esta afirmación. La alienación se considera subjetiva cuando se basa en la presencia (o en la ausencia) de ciertas creencias o sentimientos. Por ejemplo, a veces se dice que los individuos se encuentran alienados (subjetivamente) cuando no se sienten (negativamente) a gusto en el mundo social moderno o cuando se sienten (positivamente) distanciados de ese mundo. Por el contrario, la alienación objetiva se puede analizar sin hacer referencia a las creencias ni a los sentimientos de los individuos. Por ejemplo, a veces se dice que los individuos se encuentran alienados (objetivamente) cuando son incapaces de desarrollar y desplegar sus capacidades humanas esenciales, independientemente de que experimenten esa falta de autorrealización como una pérdida.

Muchas de las obras especializadas suscriben lo que definiré como «la interpretación cognitiva» de la obra de Feuerbach. Los defensores de esta interpretación admiten que Feuerbach estaba interesado en el problema de la alienación, pero sostienen que ofrece una interpretación subjetiva de la naturaleza de la alienación y de su solución. La alienación de los individuos modernos consiste en que albergan creencias falsas acerca de Dios, en concreto que confunden la proyección de sus propios predicados esenciales con un ser objetivo. Algunos estudiosos afirman, por ejemplo, que según Feuerbach la alienación «consiste en una enfermedad de falsa conciencia», es decir, que los individuos albergan creencias falsas acerca del mundo[131]; otros, que la alienación se «equipara» en su obra con «ciertas formas erróneas de conciencia»[132]. La alienación se supera, según la teoría cognitiva, cuando se sustituyen esas creencias falsas por otras verdaderas (cuando, en particular, se intercambia la creencia cristiana literal por la reducción antropológica de Feuerbach). Algunos comentaristas sostienen, por ejemplo, que para Feuerbach la alienación debía ser superada «desde un punto de vista conceptual» (es decir, que no consideraba que hubiera que superarla «desde un punto de vista práctico y social» sino que más bien exigía una solución «desde el punto de vista de la conciencia»)[133]; otros que, a juicio de Feuerbach, la alienación «solo precisa un ajuste de la conciencia que le permita rectificar»[134]; otros que su visión no afecta a la «alienación real, práctica»[135]; otros que la alienación «es superada gracias al acto cognitivo»[136]; otros que es nuestra «comprensión» y no la «realidad social» la que debe transformarse[137], etcétera.

La interpretación cognitiva de Feuerbach es muy atractiva[138]. Refleja y refuerza algunas opiniones muy extendidas sobre la vida, la obra y el contexto

intelectual de Feuerbach: es compatible con la teoría que afirma que Feuerbach no estaba interesado personalmente en los cambios sociales y políticos, explica su insistencia (sobre todo en Wesen) en el concepto de autoconciencia de la humanidad, y permite relacionar sin problemas la figura de Feuerbach con sus contemporáneos (permite, por ejemplo, afirmar que Marx rompió con la teoría de la alienación subjetiva de Feuerbach). Sin embargo, como demostraré a continuación, ninguna de estas consideraciones resulta concluyente: la interpretación «apolítica» de la vida de Feuerbach parece errónea (supra), se pueden ofrecer explicaciones alternativas a su insistencia en el concepto de autoconciencia (infra) y la relación que mantuvo con sus contemporáneos es mucho más compleja de lo que podría parecer.

Los defensores de la interpretación cognitiva admiten que Feuerbach estaba interesado en el problema de la alienación, pero ignoran la dimensión práctica de ese interés. Feuerbach no solo afirma que su obra tiene una finalidad terapéutica –curar la dolorosa separación que se encuentra en el centro mismo de la alienación– sino que además afirma explícitamente que se trata de un objetivo práctico, no teórico[139]. De hecho, Wesen tiene una «finalidad (Zweck) terapéutica o práctica (therapeutischer oder praktischer)»[140].

La interpretación cognitiva peca de dos defectos generales. El primero es que no reconoce que la teoría de la alienación de Feuerbach, además de su dimensión subjetiva, posee otra objetiva.

Analicemos, en este contexto, la insistencia de Feuerbach –tan frecuente como ignorada a lo largo de su obra– en la idea de que el «sacrificio humano» es indisociable de la «propia idea» del cristianismo[141].

El hilo explicativo más insólito de esta teoría del sacrificio humano tiene que ver con la aparente disposición de Feuerbach a tragarse la teoría antisemítica de Daumer acerca de la relación que existe entre el judaísmo y el cristianismo primitivo[142]. (El elemento más sorprendente de la versión profana del libelo de sangre de Daumer es la afirmación histórica de que las comunidades cristianas habían heredado de los judíos el culto a Moloch. Según Daumer, Jesús y sus discípulos, excepto Judas, adoraban a Moloch; de hecho, en su opinión, la última cena había sido un banquete caníbal.)

Feuerbach reconoce que el sacrificio cristiano ya no tiene un significado literal en el mundo social moderno, pero insiste en que no debe subestimarse la

magnitud y la importancia de sus expresiones no literales[143]. Hablando claro, el coste de la fe cristiana es el sacrificio, la negación práctica o represión de las facultades humanas esenciales. Feuerbach suele describir esta variedad no literal de sacrificio en términos de una relación entre lo sagrado y lo profano en virtud de la cual todo lo que se consigue en el ámbito de lo sagrado se pierde en el de lo profano. «Para enriquecer a Dios», escribe Feuerbach, «el hombre debe hacerse pobre; para que Dios lo sea todo el hombre queda reducido a la nada»[144]. El razonamiento que subyace a esta tesis no es en modo alguno evidente, pero puede que refleje la idea de que la afirmación a Dios, al menos en este contexto, es un bien posicional (un bien cuyo valor depende de la cantidad de ese bien que uno posee en comparación con los demás). «Afirmar a Dios», sostiene Feuerbach, «es negar al hombre; honrar a Dios es despreciar al hombre; alabar a Dios es injuriar al hombre»[145]. Sea cual sea la justificación que subyace a esta aserción, una de las consecuencias de esta relación es que la fe religiosa tiene un coste para la humanidad. «La gloria de Dios», insiste Feuerbach, «descansa únicamente en la degradación del hombre, la santidad divina en la miseria humana, la sabiduría divina en la estupidez humana, el poder divino en la debilidad humana»[146].

Esta noción de abnegación cristiana le proporciona a Feuerbach un vocabulario flexible, aunque un tanto inaprensible, que utiliza para analizar las formas objetivas de alienación. Pensemos, por ejemplo, en su concepción de la sexualidad como necesidad humana «esencial» negada o reprimida por el cristianismo[147]. Sin una relación amorosa (heterosexual), sostiene, una persona está incompleta, «es solo una parte de un ser»[148]. Por el contrario, el cristianismo considera que el individuo es perfecto «en sí mismo»[149]. Así, el «instinto sexual» humano se opone al ideal austero y ascético cristiano –el «principio del amor sexual», señala Feuerbach, «se encuentra excluido del mundo por ser un principio terrenal, mundano»– y el creyente individual «debe por tanto negar este instinto» en este mundo[150]. Esta represión de una necesidad humana esencial se refleja tanto en las creencias como en el comportamiento de los cristianos. Se ve claramente, por ejemplo, en el estatus ético que se le concede (sobre todo en el catolicismo) a la virginidad, y en la idea de que el matrimonio es una concesión a la debilidad de la carne (según Feuerbach, el cristianismo no sanciona el matrimonio «para santificar y satisfacer a la carne, sino para limitarla, reprimirla, matarla»[151]). También se refleja en el comportamiento individual (cuando alguien se aparta «con una actitud fingida de pudor» al ver un cuadro o una estatua que representan a un ángel desnudo) y en la organización social y política (en la represión

contemporánea, a través de la «fuerza de la ley» y de la presión social, de las expresiones públicas de sensualidad)[152].

Esta represión de las características humanas esenciales nunca puede triunfar del todo. La propensión de la naturaleza humana a realizarse es muy fuerte, y se hace patente incluso al encontrarse reprimida. Feuerbach sostiene, por ejemplo, que cuanto mayor es la negación cristiana del instinto sexual, mayor es el contenido sexual que la sexualidad humana expresa en forma de sucedáneo en el contenido sensual de algunas creencias cristianas en particular. Históricamente, la aparición del monacato se relaciona con el auge del culto a la Virgen María, lo cual viene a confirmar que «cuanto más se renuncia a las inclinaciones sensuales, más sensual se hace el Dios en cuyo nombre se sacrifican»[153].

Quizá el ejemplo de abnegación más importante sea el que tiene que ver con la noción de virtud que, según Feuerbach, se basa en «la idea de la compensación del sacrificio»; es decir, en la idea de que los individuos deben sacrificarse en nombre de Dios porque Él se sacrificó por ellos[154]. Feuerbach sostiene que el sacrificio que exige la virtud cristiana es la represión de la naturaleza humana. Cuanto más subyuga el individuo su naturaleza esencial mayor es el mérito resultante («a mayor abnegación, mayor virtud»)[155].

Feuerbach afirma que esta negación de la naturaleza humana es la causa de la indiferencia cristiana hacia los deberes morales[156], y establece una distinción entre las obligaciones de la fe (que tienen que ver con el «deber a Dios») y las obligaciones de la moral (relacionadas con el «deber al hombre»)[157]. Los cristianos no ignoran del todo las obligaciones morales, pero siempre que entran en conflicto con las de la fe, conceden prioridad a las primeras («el deber a Dios es mucho más elevado que el deber al hombre»)[158]. Lo que Feuerbach define como la «indiferencia moral cristiana» es la disposición a sacrificar la moral a la fe y a subordinar el deber a la humanidad al deber a Dios[159]. (Esta indiferencia no es en modo alguno sorprendente, ya que para los cristianos, la salvación personal depende únicamente de la «fe», no del «cumplimiento de los deberes humanos comunes»[160].)

La indiferencia cristiana en relación con los deberes morales aparece en distintos contextos. Las energías que deberían dedicarse «a la vida, a la humanidad» se derrochan y se dedican a un ser «que no quiere nada»[161]. Feuerbach afirma, por ejemplo, que el cristianismo impide a la gente cumplir con la obligación del agradecimiento[162]. Los cristianos suelen «dar gracias a Dios», pero son «unos

desagradecidos con el hombre», y ni siquiera agradecen los beneficios que prestan otros individuos a cambio de un coste personal[163]. En otro pasaje, Feuerbach trae a colación el ejemplo de las obligaciones paternales y pregunta, retóricamente, «¿Cómo voy a honrarles y amarles [a los padres]» si no son más que «agentes de Dios?»[164]. ¿Se le dan las gracias a un criado, prosigue, «que entrega un presente en nombre de su amo»?[165].

Feuerbach adquiere una pose exagerada y sostiene que «todos los horrores de la historia de la religión cristiana» son la consecuencia de esta indiferencia[166]. En el cristianismo, la moral se encuentra subordinada a la fe, y esta se caracteriza por la «mezquindad, la parcialidad y la intolerancia»[167]. En su opinión, la fe cristiana anatematiza todos aquellos actos y disposiciones que están de acuerdo con «el amor, la humanidad y la razón»[168]. Las consecuencias, observa con prudencia, pensando en la censura, son conocidas y catastróficas. La fe cristiana da paso «necesariamente» al odio, y el odio se transforma a su vez en persecución[169]. Se trata de una afirmación muy dura. Estos crímenes históricos no representan una deformación contingente de la fe religiosa, sino que son el reflejo de la bancarrota moral que se encuentra en el mismo núcleo del cristianismo[170].

A continuación analizaremos el segundo error que suelen cometer los defensores de la interpretación cognitiva, a saber, pasar por alto que Feuerbach considera que la alienación solo se puede superar si se produce un cambio en el mundo (un cambio que no se limite a nuestra comprensión del mundo).

En los Grundsätze, Feuerbach reconoce que existen individuos que intentan superar las formas subjetivas de alienación humana (que «persiguen la negación teórica del cristianismo») sin superar las formas objetivas (es decir, dejando intactas «las negaciones reales del cristianismo, muy comunes en la era moderna»[171]). Pero Feuerbach no solo describe esta actitud sino que la critica. De hecho, afirma que se trata de una postura «ridícula (lächerlich)»[172]. En su intento por comprender cómo alguien puede defender un punto de vista tan absurdo, hace referencia a la «miopía y a la autocomplacencia» de aquellos que piensan que «los cambios y las revoluciones» solo eran «necesarios» en el pasado e ignoran la urgente necesidad de cambios sociales o, peor aún, se resisten a ellos[173].

Esta no es la única vez que Feuerbach defiende la necesidad de cambios prácticos. En la segunda edición de Wesen reconoce que su reputación filosófica

se cimenta en el rechazo metafísico y epistemológico del «idealismo», y señala que, a pesar de ello, hay un ámbito en el que se declara un «idealista», a saber, «el de la filosofía práctica»[174]. Esta sorprendente afirmación, que se repite en las «Vorläufige Thesen», refleja que Feuerbach estaba convencido de que el ámbito de la política y el social precisan «cambios prácticos» desde el punto de vista del «derecho» y de la «razón»[175].

El alcance y la naturaleza de este compromiso con el reformismo social y político no se suele apreciar en su justa medida. Feuerbach se muestra reticente a aventurar cómo se producirá la transición hacia una sociedad futura sin alienación y también a bosquejar las características fundamentales de esa sociedad. Su reticencia a abordar estas cuestiones se debe al parecer a varios motivos. Uno de ellos es que, sencillamente, no estaba seguro de cómo sería ese mundo. A pesar de su «fe en el futuro de la historia», Feuerbach tan solo confiaba en que se produciría un progreso social general[176]. La posibilidad de pensar y actuar «de un modo puro y humano» era algo «reservado a las generaciones futuras», y Feuerbach consideraba que ni él ni sus contemporáneos se encontraban en condiciones de anticipar cómo sería la vida en el futuro[177]. Por otra parte, en esta reticencia se refleja su concepción de las prioridades de la crítica social contemporánea. En los Grundsätze establece una diferenciación entre la tarea positiva de describir a la humanidad sin alienación del futuro («el hombre en cuanto tal») y la tarea negativa de sacar el «barro» en el que se encontraban atrapados los individuos de la época[178]. Feuerbach pensaba que había que dedicar todas las energías a esta última tarea (la «desagradecida tarea de la limpieza»)[179]. Por último, su reticencia refleja también en cierto modo su forma de ser y el contexto político en el que desarrolló sus ideas. Feuerbach era un hombre prudente que, a pesar de la censura y de la vigilancia policial, quería expresarse en público y conservar su libertad personal sin recurrir al exilio. Por consiguiente, sus opiniones sociales y políticas eran en general cautas y, en ocasiones, no las expresaba en sentido literal.

Podemos dividir este comentario críptico en dos partes: la interpretación feuerbachiana del carácter de la futura sociedad sin alienación y la del periodo de transición previo. Empezaré con la segunda.

La explicación que ofrece Feuerbach de la transición hacia una sociedad sin alienación comienza con la necesidad de que se produzca un cambio en el entendimiento humano. Sin embargo, el énfasis que pone Feuerbach en esta afirmación no se debe, como sostienen los defensores de la interpretación

cognitiva, a la convicción de que las reformas prácticas sean superfluas, sino a que piensa que las creencias individuales son la condición previa del progreso político y social.

En Wesen afirma que se ha propuesto «sencillamente, destruir una ilusión», pero insiste en que se trata de una ilusión «cuyos efectos son profundamente perjudiciales para la humanidad»[180]. Feuerbach retoma este tema en su réplica a la crítica a su postura esgrimida por Max Stirner. Si se interesa por la ilusión religiosa es porque está convencido de que esta ilusión es la base de otros tipos de restricciones tanto ilusorias como reales. Feuerbach sostiene que «la principal ilusión, el principal prejuicio y la principal limitación de la humanidad» es la de considerar que «Dios es un sujeto», e insiste en que «todas las ilusiones, prejuicios y restricciones antinaturales» sobreviven gracias a ella[181]. Al dedicar su tiempo y sus energías a la «disolución de la ilusión principal», Feuerbach no persigue únicamente la liberación teórica, sino que pretende disolver a la vez «todas las restricciones derivadas de ella»[182]. Esta misma teoría aparece de nuevo en el prólogo de 1846 a sus Sämtliche Werke, cuando responde a la objeción planteada por los jóvenes impacientes de la generación posterior que le acusan de dedicar demasiadas páginas en sus obras a la religión en detrimento de los cambios políticos y sociales[183]. Feuerbach insiste en que existe un nexo entre las creencias religiosas y las limitaciones del desarrollo humano, un nexo al que la nueva generación no presta la debida atención a pesar de los peligrosos que conlleva. Hablando claro, la injusticia, la desigualdad, la pobreza y la falta de libertad del mundo contemporáneo son «consecuencias necesarias» de creer en un tipo de humanidad «ilusoria, fantástica, celestial»[184]. Lejos de negar la necesidad de acabar con estos males, Feuerbach insiste en que esta necesidad es precisamente la razón fundamental de su crítica del cristianismo. Atacar la creencia en un Dios cristiano equivale a atacar a la barrera más importante que impide la reforma política y social[185].

La teoría feuerbachiana que afirma la existencia de ciertos mecanismos reales que permiten que la ilusión religiosa favorezca las «limitaciones» prácticas del mundo contemporáneo no es del todo clara. Sin embargo, Feuerbach sí explica el modo en que el cristianismo actúa en un caso específico, a saber, en el de inhibir «el instinto básico que impulsa a la humanidad contemporánea» a conquistar la «libertad política»[186]. La explicación feuerbachiana de la relación antitética que mantienen la fe cristiana y el progreso político sigue dos hilos argumentales relacionados con sendas variedades del cristianismo.

El primero de ellos alude al carácter jerárquico y poco igualitario del cristianismo (que predomina en la variedad católica). Feuerbach sostiene que el poder de la «majestad terrenal», es decir, de las monarquías absolutas, depende de la aceptación generalizada de la creencia en que «el monarca es un ser totalmente distinto» del resto de los sujetos[187]. Esta idea se basa a su vez en la aceptación generalizada de la idea de «monarquía divina»[188]. A aquellos que han sido educados en «la creencia de que existe un Padre en el Cielo» les resulta difícil concebir una sociedad humana «sin un príncipe»[189]. Feuerbach toma esta afirmación como punto de partida y explica que si fuera capaz de convencer a sus contemporáneos de que dejaran de creer en un Dios que se encuentra por encima de la humanidad, alejado de ella, asestaría un duro golpe a la creencia en la desigualdad que sustenta el absolutismo –a saber, que hay ciertos humanos que se encuentran por encima de los demás, distanciados del resto–. Si el pueblo se diera cuenta de que la persona del monarca «es igual de buena», de que «no es mejor» que cualquier otra, la institución de la monarquía perdería su razón de ser y su «majestad» antes de desaparecer «del todo»[190].

El segundo hilo argumental de la explicación de Feuerbach alude al carácter consolador y espiritual del cristianismo (que predomina en la variedad protestante). A diferencia de los paganos, a los cristianos solo les preocupa la vida celestial y «no les interesa en modo alguno el mundo natural ni el político»[191]. Por consiguiente, están dispuestos a sacrificar sin ningún problema aquello que consideran «una vida y un bienestar transitorios en favor de la vida y el bienestar eternos; a sacrificar los bienes perecederos a cambio de los imperecederos, el placer limitado y finito a cambio del placer inconmensurable e infinito»[192]. En concreto, la noción cristiana de paraíso funciona como una especie de depósito de aspiraciones que sustituyen a las terrenales; la creencia «en una vida mejor en el paraíso» sustituye a la creencia en «una vida mejor en la Tierra» y por tanto perjudica a «la lucha por alcanzar esa vida»[193]. Así, la realización ultramundana del igualitarismo de la república política (en el paraíso cristiano) entorpece su progreso terrenal (al compensar su ausencia en la Tierra). En la religión cristiana, afirma Feuerbach, «tienes una república celestial y no necesitas una aquí»[194]. Solo cuando el consuelo celestial desaparezca existirá la motivación necesaria para fundar una república en la Tierra[195].

Feuerbach pensaba que su reducción antropológica asestaría un golpe mortal al Estado absolutista. Creía que debilitar al cristianismo equivalía a debilitar la creencia en la desigualdad en la que se apoyaba el absolutismo y los consuelos

ultraterrenos que favorecían la sublimación de la lucha por la república política. Estaba convencido de que, una vez que sus contemporáneos renunciaran al «Dios que es distinto el hombre» tendría lugar una «transformación política»[196].

Analizaré ahora la interpretación feuerbachiana del carácter de la sociedad sin alienación del futuro. La estructura formal de esta teoría está razonablemente definida. Feuerbach piensa que la realización progresiva de la naturaleza humana impulsa por una parte el progreso histórico y por otra lo refleja. Según este modelo –que cierto estudioso ha definido como «teología antropológica»–, las épocas históricas forman una progresión fácil de identificar que comienza con las representaciones menos perfectas de la naturaleza humana y que culmina con las más perfectas[197]. La culminación de la historia sería un mundo social en el que los atributos humanos esenciales se desarrollaran plenamente.

En esta explicación formal apenas queda lugar para definir el contenido de ese futuro sin alienación. Sin embargo, en la obra de Feuerbach encontramos algunas observaciones dispersas que parecen indicar que el carácter individual, las relaciones sociales, la vida cultural y las instituciones políticas se transformarían una vez que se resolviera la dicotomía que existe entre «el aquí y el más allá»[198].

En la comparación que establece Feuerbach entre el miembro típico de la sociedad contemporánea y el individuo representativo del futuro encontramos una diversidad de componentes fracturados que sin embargo presentan una unidad de conjunto. Se dice que los individuos contemporáneos «viven en discordia», separados de sus capacidades humanas esenciales[199]. Por el contrario, cuando se evite que la religión impida la «armonía» entre las acciones y la naturaleza subyacente de la humanidad, los individuos se transformarán en seres «plenos y unidos»[200]. Por primera vez, la gente tendrá lo que Feuerbach define como «un alma completa»[201].

Feuerbach establece además un contraste entre las relaciones sociales contemporáneas y las del futuro sin alienación. Afirma que la subordinación de la moralidad a la fe característica del cristianismo se refleja en el egoísmo y en la intolerancia que gobierna las relaciones interpersonales en su época. Por el contrario, la «ley suprema y principal» que regirá las relaciones sociales del futuro será «el amor entre los hombres»[202]. En su teoría tripartita oficial de la naturaleza humana, Feuerbach afirma que las características humanas esenciales

son «la razón, la voluntad y el afecto (die Vernunft, der Wille, das Herz)»[203]. El elemento afectivo de la naturaleza humana, sostiene, encontrará su expresión plena en las relaciones sociales basadas en el «amor»[204]. No se sabe muy bien qué quiere decir Feuerbach cuando habla de amor. A veces, lo identifica con el desinterés[205]. Sin embargo, lo más frecuente es que lo describa en términos de disposición a favorecer el interés de los demás[206]. Este énfasis en el interés común explica su pasión por los estoicos y su insistencia en que «el hombre no ha nacido para alcanzar su propio bien, sino para hacer el bien a los demás, es decir, para amar»[207].

En un pasaje de su obra, este énfasis en el interés común le lleva a definirse como «comunista»[208]. En un principio, sus contemporáneos radicales interpretaron que esta afirmación suponía una conversión política. Por ejemplo, en un artículo sobre el progreso del comunismo en la Europa continental que escribió Engels para un público de seguidores de Robert Owen, sostenía que Feuerbach («el genio filosófico más eminente de la Alemania contemporánea») había anunciado recientemente «que el comunismo no [era] más que una consecuencia necesaria de los principios que él había proclamado»[209]. No obstante, enseguida se demostró que Feuerbach no había utilizado este término novedoso y flexible con el fin de indicar un nuevo compromiso político –y defender, por ejemplo, la propiedad colectiva– sino que lo había empleado simplemente como una consigna del interés común que también definía como «amor», y que al darse cuenta de que resultaba potencialmente confusa la había descartado inmediatamente[210].

Feuerbach pensaba además que la reconciliación del individuo con su naturaleza esencial provocaría un renacimiento cultural, y se atrevió a profetizar que la supresión del cristianismo supondría la inauguración de una nueva era en la poesía y en el arte que superaría a las anteriores en «energía, profundidad y ardor»[211]. Con el fin de dar cuenta del contraste que existe entre el arte griego y el arte cristiano, Feuerbach sostiene que la superioridad artística de los griegos se basa en la naturaleza politeísta e idólatra de su religión. Si su escultura no ha sido todavía superada es porque los antiguos consideraban «incondicionalmente» que la forma humana era «la más elevada», la forma de la divinidad[212]. Los cristianos, por el contrario, han demostrado ser incapaces de producir obras de arte a la altura de los objetos que veneran. El arte solo sirve para expresar lo auténtico y lo inequívoco, y el cristianismo se apoya en un equívoco (a saber, que Cristo es a la vez humano y no humano)[213]. Sin embargo, Feuerbach presagia que lo más seguro es que en cuanto se reconozca que «lo divino es lo

humano», la tiranía de Grecia será derrocada[214]. El arte genuino, insiste Feuerbach, nace de la convicción de que «esta es la vida verdadera»[215]. Por consiguiente, es imposible crear poesía verdadera a partir de creencias sobrenaturales; la fuente de la «llama lírica» es el dolor humano, un dolor que las creencias sobrenaturales debilitan y alivian[216].

No está muy claro cuál es la dimensión política de la sociedad sin alienación del futuro. Es evidente que la vida política tendrá que reorganizarse de acuerdo con la naturaleza humana. En su réplica a Max Stirner, Feuerbach afirma lo siguiente, en tercera persona: «Feuerbach no considera que la moral sea la vara de medida del hombre, sino que el hombre es la medida de la moral: lo bueno es lo que es adecuado para el hombre; lo malo, lo inaceptable, lo que contradice al hombre»[217]. Sin embargo, la organización política que a su juicio encarnaría ese criterio formal moral no está del todo clara.

En Vorlesungen, compara su postura con la de Aristóteles. (Feuerbach tiene en mente que Aristóteles, en el Libro III de la Política, defiende el gobierno de un único individuo superior, siempre que se pueda dar con él.) En su opinión, el planteamiento general de Aristóteles –utilizar la conformidad con la naturaleza humana como criterio para establecer la mejor forma de gobierno– es excelente, pero no está de acuerdo en las conclusiones que se derivan de su aplicación. «No estoy de acuerdo con él», explica. «Y considero que la república, la república democrática, es la forma de gobierno que, racionalmente, se encuentra en mayor consonancia con la naturaleza humana y que, por tanto, es la mejor»[218]. Esta ruptura con Aristóteles se apoya en la tesis feuerbachiana que afirma que el «impulso básico de la humanidad contemporánea» es el de «libertad política»[219]. «El instinto de la participación activa en los asuntos del Estado, el instinto de exigir la abolición de la jerarquía política», insiste, «forma parte de la naturaleza humana»[220].

Feuerbach sostiene que este instinto práctico solo se puede desarrollar plenamente en una república política, aunque reconoce que, en ciertos contextos históricos –como el de la Alemania de su época–, la monarquía constitucional puede ser la forma de gobierno más «práctica» o «adecuada»[221]. Sin embargo, una «monarquía atenuada por la democracia o por un conjunto de instituciones democráticas» no será jamás la mejor forma de gobierno[222]. La monarquía constitucional es un «sistema híbrido» plagado de «contradicciones, indecisión y pusilanimidad», consecuencias de la competencia entre dos poderes («el del príncipe y el del pueblo») que «gobiernan o se disputan el gobierno»[223]. El

progreso exige que la monarquía constitucional sea finalmente sustituida por «la democracia plena y verdadera» de la república política[224].

Con un lenguaje más cauto e indirecto, característico de principios de la década de 1840, Feuerbach explica la transformación de la vida política que exige el progreso estableciendo una extensa analogía con la Reforma. Esta analogía relaciona el catolicismo con las jerarquías y el protestantismo con el igualitarismo. Feuerbach sostiene que el catolicismo requiere, en su forma religiosa, un Papa que se sitúe por encima de la comunidad de creyentes y, en su forma política, un monarca que se sitúe por encima de la comunidad de ciudadanos. Feuerbach afirma que la Reforma ha acabado con el catolicismo religioso, pero que ha dejado intacto el político[225]. El desafío de su época es alcanzar en el «campo de la política» los logros que el protestantismo ha alcanzado en el de la religión (es decir, acabar con la jerarquía)[226]. El único sistema capaz de expresar adecuadamente el instinto humano de la participación activa en el Estado no jerárquico (un instinto que exige la negación del catolicismo político) es la república política[227].

Por supuesto que, a juicio de Feuerbach, el colapso de la monarquía absoluta se produciría, de forma más o menos automática, a raíz del abandono de las creencias cristianas que sustentan este régimen. Una vez que el «contenido religioso» del cristianismo hubiera «quedado al descubierto», insiste, «el republicanismo político» se instauraría de forma natural[228]. Por este motivo, Feuerbach se comparaba a veces con Lutero. Pensaba que su crítica al cristianismo era la culminación de la Reforma que inauguraría la auténtica era moderna.

Feuerbach y Marx

Se ha dicho con razón que las obras que escribió Marx entre 1843 y 1845, el periodo que sirve de marco cronológico a nuestro estudio, son las que muestran una mayor influencia feuerbachiana. Tanto el lenguaje, como el tema y el contenido esencial de los primeros escritos, llevan la impronta de la obra de Feuerbach. Puede que sea exagerado y provocador afirmar, como se ha hecho recientemente, que el joven Marx «no era más que un feuerbachiano

vanguardista», pero está claro que semejante afirmación no carece de fundamento[229]. (Ya en la época Max Stirner consideraba que el joven Marx era un discípulo menor de Feuerbach[230].)

El análisis exhaustivo de la relación que mantienen estos dos autores sobrepasa el alcance de este apartado[231]. Las observaciones que haré al respecto están condicionadas por la falta de espacio, por el marco cronológico que he escogido y por otros asuntos que en este capítulo en concreto nos resultan de mayor interés. Teniendo en cuenta estos parámetros, analizaré brevemente tres cuestiones: la familiaridad (lo familiarizado que estaba Marx con la obra de Feuerbach), la afinidad (la proximidad intelectual de Marx a la obra de Feuerbach) y el reconocimiento (la opinión que le merecía a Marx la obra de Feuerbach).

Empezaré con la menos conflictiva de las tres cuestiones, la de la familiaridad. Está claro que el joven Marx conocía perfectamente la obra de Feuerbach. Los primeros escritos están plagados de alusiones a las obras más conocidas del periodo intermedio de Feuerbach; Das Wesen des Christentums, Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, las «Vorläufige Thesen» y los Grundsätze se mencionan con regularidad. Marx también estaba familiarizado con otras obras menos conocidas de este periodo, entre otras con el artículo sobre el libro de Karl Bayer sobre el «espíritu ético» que Feuerbach escribió en 1840[232]. Y todavía conocía más obras. Había leído parte de las obras del primer periodo. Marx utilizó, por ejemplo, la Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza para preparar su tesis doctoral[233].

De todas estas obras, fueron quizá las «Vorläufige Thesen» y los Grundsätze las que ejercieron un mayor impacto en el joven Marx[234]. Esto no quiere decir que no estuviera interesado, o que no le influyera, la crítica de la religión feuerbachiana –no hay que olvidar que Wesen fue la obra que cimentó la fama de Feuerbach en toda Europa–, sino que Marx consideraba que la aportación teórica más importante de su maestro era su crítica a la filosofía especulativa[235].

Con respecto a la segunda cuestión (algo más conflictiva), la de la afinidad, ya debería haber quedado claro que a lo largo de los primeros escritos aparecen muchos elementos de la filosofía de Feuerbach. En concreto, se pueden detectar tres afinidades especialmente llamativas. Tienen que ver con la teoría del cristianismo del joven Marx, con la de la filosofía especulativa y con la del

método científico. En primer lugar, muchas de las afirmaciones marxianas sobre el cristianismo y la religión en general, recuerdan directamente a (algunas características de) la postura feuerbachiana. En la «Kritik: Einleitung», por ejemplo, Marx no solo insiste en que es «el hombre el que crea la religión, no la religión la que crea al hombre», sino que además sostiene que el desvío de la religión constituye una etapa más del desarrollo de la «autoconciencia» de la humanidad[236]. En segundo lugar, la teoría elemental de la filosofía especulativa de Marx –basada en un modelo específico y recurrente de inversión según el cual lo empírico se transforma en especulativo y lo especulativo de nuevo en empírico– también sigue a grandes rasgos el análisis feuerbachiano del movimiento de sístole y diástole del hegelianismo. En tercer lugar, algunas de las observaciones que realiza el joven Marx sobre el método científico apropiado son un reflejo de las de Feuerbach. En los Manuskripte, por ejemplo, Marx sostiene que la percepción sensorial «debe ser la base de toda ciencia», una afirmación que recuerda a la teoría feuerbachiana que afirma que lo sensible y lo empírico son el punto de partida necesario del conocimiento científico[237].

Dado el alcance de este capítulo, no analizaremos estas afinidades más a fondo. Lo que sí querría es estudiar otras conexiones más recónditas entre las obras del periodo intermedio de Feuerbach (sobre todo las obras en las que desarrolla su crítica al cristianismo y a la filosofía especulativa) y la teoría de la realización humana de Marx. La segunda parte de este capítulo está dedicada a esta última cuestión. Sin embargo, antes quiero anticipar dos afinidades muy llamativas. En primer lugar, existe una afinidad fundacional entre estos dos autores. Ambos piensan que las relaciones sociales y políticas deben ser el reflejo de consideraciones perfeccionistas. Marx sostiene que la realización de la naturaleza humana es el punto de referencia con respecto al cual hay que medir la emancipación (y hay que criticar a la sociedad moderna), una afirmación que presenta cierta similitud con la teoría naturalista de la vida política y social de Feuerbach. En segundo lugar, se puede decir que sus concepciones de la naturaleza humana se superponen en cierto modo. La antropología filosófica de Marx parece mucho más rica que la teoría tripartita de la naturaleza humana de Feuerbach (con su efusiva invocación del «amor»). Sin embargo, se puede decir que ambos autores son conscientes de que la realización de la comunidad –que se basa a su vez en la noción de interés común– es fundamental en el desarrollo humano.

Con todo, no se puede decir hasta qué punto estas dos afinidades adicionales son relevantes. Tanto el perfeccionismo como la concepción de la comunidad como

elemento central del desarrollo humano son nociones que se pueden encontrar en otros autores que Marx conocía muy bien (el más evidente es Aristóteles). En tales circunstancias, uno no sabe con certeza en qué casos debe extremar la prudencia en el juicio de las afinidades que existen entre ambos autores y en cuáles puede afirmar categóricamente que Marx estaba muy influido por Feuerbach.

Por otra parte, es importante distinguir entre las afinidades fundacionales generales y el uso que posteriormente se ha hecho de ellas. En este contexto, hay que prestar especial atención a la disparidad sustantiva que existe entre la teoría política de Marx y la de Feuerbach. A lo largo de la década de 1840, el ideal político de Feuerbach seguía siendo el Estado moderno, esa república laica que solo se podía encontrar en América (la tierra del «futuro», un país al que Feuerbach pensó incluso en trasladarse[238]). Huelga decir que esta era la forma de comunidad política que Marx ya había criticado a fondo en la medida en que solo ofrecía una forma imperfecta y contradictoria de emancipación. Es cierto que el joven Marx utilizó la teoría feuerbachiana de los aciertos y los defectos del cristianismo con el fin de desarrollar su propia interpretación de los aciertos y los defectos del Estado moderno, pero no existe prueba alguna que demuestre que Feuerbach estuviera de acuerdo con él en su visión crítica del sistema político moderno. (Existen, por supuesto, más diferencias políticas entre ambos autores –sin ir más lejos, su visión de la propiedad privada y del papel del proletariado– pero exceden el alcance de este capítulo.)

La tercera cuestión que quiero analizar es la del reconocimiento (la opinión que la obra de Feuerbach le merecía al joven Marx). Marx no era muy dado a mostrarse comprensivo con las obras de los demás. Por eso llama la atención que siempre que comenta la obra de Feuerbach en los primeros escritos lo haga con afecto y generosidad. He citado con anterioridad (véase el capítulo II) algunos pasajes de los Manuskripte en los que Marx se mostraba entusiasmado con la obra de Feuerbach, y afirmaba que «el alcance de sus logros» y la «tranquila simplicidad» de sus obras eran dignos de elogio. Pero en las obras que publicó en vida también se deshacía en elogios[239]. En Die heilige Familie, por ejemplo, Marx diferencia a Feuerbach de Bauer (y de su séquito) por haber «revelado misterios verdaderos»[240]. De hecho, sus autores del libro concibieron la obra como una defensa del «humanismo real» –una etiqueta cuyas connotaciones feuerbachianas eran evidentes para los lectores contemporáneos– ante los ataques de la «crítica crítica» de Bauer[241]. Cuando, años después, Marx se hizo con una copia de Die heilige Familie (véase el capítulo I) y

escribió a Engels para comunicarle que le había sorprendido que no contenía nada de lo que avergonzarse, reconocía además que, retrospectivamente, «le había hecho gracia» que la obra estuviera consagrada al «culto a Feuerbach»[242]. El joven Marx también expresaba su entusiasmo por la obra de Feuerbach en la correspondencia, más o menos sincera, que mantuvo con el propio autor. En una de las cartas que le escribió, Marx afirma que Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers y los Grundsätze son, a pesar de su brevedad, más importantes que «el resto de la literatura alemana contemporánea», y después le asegura: «siento por usted un gran respeto, e incluso amor –si se me permite usar esta palabra»[243].

En otros pasajes de su obra Marx señala que se pueden detectar varios hilos explicativos dignos de elogio en la «auténtica revolución teórica» impulsada por Feuerbach[244]. Curiosamente, se corresponden con las tres afinidades fundamentales que hemos identificado anteriormente y que están relacionadas con su concepción del cristianismo, de la filosofía especulativa y del método científico. Marx alaba a Feuerbach por haber culminado la crítica de la religión en Alemania. Ha sido él, observa Marx, quien se ha dado cuenta de que en la «realidad fantástica del cielo» el hombre solo encuentra «su propio reflejo»[245]. Por otra parte, Marx proclama que Feuerbach es el «auténtico conquistador de la filosofía antigua»[246]. En particular, señala, ha sido el primero en entender (y en demostrar) que la filosofía hegeliana es una forma de «empirismo místico y especulativo»[247]. Por último, atribuye a Feuerbach el mérito de haber comprendido en qué consiste el método científico adecuado. Se ha dado cuenta, por ejemplo, de que el punto de partida de una investigación debe ser (en cierto sentido) empírico, de que la ciencia debe comenzar con «lo positivo, lo que se puede determinar por medio de los sentidos»[248].

En ningún momento de su análisis de los logros de Feuerbach alude Marx a la sociedad del futuro (el tema principal de este capítulo). Sin embargo, esa es precisamente la cuestión que plantea Marx en el más llamativo de los elogios que incluye en la efusiva carta que le dirigió a Feuerbach. En la famosa misiva Marx le atribuye a Feuerbach el mérito de haber proporcionado (consciente o inconscientemente) la «base filosófica (philosophische Grundlage) del socialismo (Sozialismus)»[249].

No es mi intención sobrestimar la importancia de esta sorprendente –aunque aislada y oscura– observación. En esta época, el significado de la palabra «socialismo», tanto en los primeros escritos de Marx como en la cultura

intelectual en general, no se había precisado todavía[250]. Por otra parte, sería un error conceder demasiada importancia a la correspondencia personal entre «el genio filosófico más eminente de Alemania» (por utilizar las palabras que Engels utilizó en la época para describirle) y uno de sus jóvenes admiradores[251]. Sin embargo, me resisto a descartar sin más la afirmación de Marx y a considerar que es indescifrable. Tampoco creo que sea el gesto vacío de un adolescente apasionado.

El joven Marx desarrolla esta afirmación y elogia a Feuerbach por basar su teoría en el principio esencial de la «unión de los hombres con los hombres (Einheit der Menschen mit den Menschen)», un principio cuyas implicaciones generales han sido rápidamente entendidas por los «comunistas (Kommunisten)»[252]. El sorprendente comentario de Marx se entiende mejor si se interpreta que, a su juicio, Feuerbach no solo ha construido, con toda la razón, su teoría social sobre los cimientos del perfeccionismo, sino que además se ha dado cuenta de que la comunidad, basada en el interés común, es fundamental para la realización humana. De este modo, se puede decir que el joven Marx suscribe las dos afinidades fundamentales que hemos identificado anteriormente.

En esta generosa valoración de los logros de Feuerbach no se hace referencia alguna a la visión feuerbachiana de la organización política de la buena sociedad. Según nuestra tesis general, que afirma que existe un importante abismo entre ambos autores en lo que concierne a esta cuestión, esta omisión no es en modo alguno sorprendente. Feuerbach y Marx comparten una visión fundacional (a saber, que las relaciones sociales y políticas deben reflejar ciertas consideraciones perfeccionistas) y un elemento sustantivo en su visión de la naturaleza humana (a saber, que la comunidad, basada en el interés común, es fundamental en el desarrollo humano). Sin embargo, las conclusiones sociales y políticas que extraen cada uno de ellos de estas afinidades básicas son muy distintas. Sobre todo si tenemos en cuenta que a lo largo de la década de 1840, el ideal político que seguía defendiendo Feuerbach era el del Estado moderno secular que Marx ya había criticado por ofrecer una forma de emancipación imperfecta y contradictoria.

(Puede que algunos lectores se pregunten por qué no he mencionado la obra «Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach» en mi análisis de la opinión que la obra de Feuerbach le merecía a Marx. Este artículo anónimo se publicó por primera vez en 1843 en la revista Anekdota de Ruge, y fue atribuido a Marx por David Ryazanov. Como se incluye en las ediciones posteriores de los

primeros escritos del joven Marx, en las fuentes secundarias se considera todavía que la atribución de Ryazanov no es en modo alguno conflictiva[253]. Sin embargo, estoy convencido de que Ryazanov estaba equivocado. De hecho, en las mejores ediciones modernas de la obra de Marx ya no se incluye[254].)

Marx y la naturaleza humana

A continuación analizaré en mayor detalle la dimensión perfeccionista de los escritos del joven Marx. Comenzaré con su teoría fundamental de la naturaleza humana.

En los estudios modernos del concepto de naturaleza en Marx se suelen analizar dos cuestiones fundamentales, a saber, la postura de Marx en relación con la universalidad de la naturaleza humana (es decir, la existencia de ciertos aspectos en la naturaleza humana invariables a lo largo de la historia e independientes de las culturas), y su teoría de la differentia specifica del género humano (es decir, aquellos rasgos que diferencian a los seres humanos del resto de los animales). En el presente apartado, comentaré brevemente estos dos temas –después de justificar la brevedad de mi exposición– y después me adentraré en la concepción marxiana de la naturaleza humana.

La postura marxiana en relación con la universalidad de la naturaleza humana es fácil de resumir. Marx sostiene que la naturaleza humana presenta elementos invariables y elementos variables, es decir, que los seres humanos no solo se caracterizan por tener cualidades universales, invariables a lo largo de la historia, comunes a todas las culturas, sino que además poseen cualidades variables que reflejan la diversidad histórica y cultural. Marx acabaría definiendo aquellas como «la naturaleza humana en general» y estas como «la naturaleza humana modificada en cada época»[255].

Esta breve descripción de su interpretación implica el rechazo de una teoría desconcertante a pesar de su longevidad, la que afirma que para Marx la naturaleza humana se encuentra desprovista de elementos universales. Esta visión, que definiremos como la interpretación historicista de la visión marxiana, tiene muchos partidarios[256]. Sin embargo, hace tiempo que perdió su hegemonía en la literatura especializada: es difícil de justificar a la luz de las

pruebas textuales más relevantes y ha sido cuestionada de forma convincente por algunos comentaristas[257]. El marco cronológico al que se ciñe nuestra obra ofrece una nueva razón para ignorar en gran medida la lectura historicista. En general, los partidarios de esta tesis sostienen que Marx empezó a rechazar el universalismo de la naturaleza humana a partir de 1845 (se suele decir que este cambio de opinión se anuncia en las llamadas «Thesen über Feuerbach»)[258]. El presupuesto fundamental en el que se basa (a veces de forma implícita) esta interpretación es que la teoría de la historia de Marx, que aparece ya en estado embrionario en Die deutsche Ideologie, de algún modo entraría en conflicto con la visión de la universalidad de la naturaleza humana y que, por tanto, acabaría desplazándola[259]. Por tanto, no debería resultar conflictivo que yo presuponga que el joven Marx defendía la existencia de una naturaleza humana universal, ni siquiera para aquellos que sostienen –en mi opinión, equivocadamente– que Marx adoptó posteriormente una visión historicista de estas cuestiones. (Por razones de economía, en lo sucesivo llamaré «naturaleza humana» a los elementos universales de la naturaleza humana.)

Puede que la teoría marxiana de la differentia specifica de la humanidad sea más difícil de identificar, pero tampoco tiene demasiada importancia en relación con este estudio. Los estudiosos han identificado una amplia variedad de candidatos a desempeñar el papel de differentia specifica humana en la obra de Marx. Entre ellos destacan la conciencia, la intencionalidad, el lenguaje, la cooperación, el uso de las herramientas, la construcción de herramientas, la actividad productiva, la inteligencia creativa y la proyección de la conciencia[260]. Esta lista resulta singular en dos sentidos. Por una parte, la cantidad y la variedad de candidatos parecen indicar que Marx no tenía una opinión demasiado clara en relación con esta cuestión. Por otra, la validez de muchos de ellos no parece sostenerse a la luz de las teorías etnológicas modernas. Hablando claro, los estudiosos modernos no están tan convencidos como Marx de que, como señalaba en Kapital, es fácil distinguir «al peor arquitecto» de «la mejor de las abejas»[261]. Afortunadamente, la claridad y la verosimilitud de las opiniones de Marx en relación con este tema no son relevantes para el presente estudio.

Puede que esta afirmación resulte sorprendente, toda vez que el joven Marx a veces parece relacionar sus opiniones sobre la realización humana (una cuestión que me preocupa especialmente en este capítulo) con sus opiniones sobre la differentia specifica del género humano (la cuestión que intento ignorar hasta cierto punto). En particular, Marx podría pensar que su teoría de la realización humana (según la cual el trabajo sería un elemento fundamental para la buena

vida de la humanidad) depende de la verdad de una cierta afirmación sobre la differentia specifica del género (a saber, que los humanos son los únicos que se dedican a la actividad productiva). Sin embargo, establecer un nexo entre la differentia specifica de la especie y la importancia de un aspecto determinado del desarrollo humano es un error. Es difícil admitir, por ejemplo, que la importancia que tiene el trabajo para la humanidad disminuye si se descubre que otra especie –una especie de otro sistema solar, pongamos por caso– se dedica sistemáticamente a la actividad productiva (es decir, si se descubre que la actividad productiva no es la differentia specifica de la especie humana). Este capítulo está dedicado a la teoría marxiana de la realización humana y, puesto que, independientemente de lo que él pensara, esta teoría no depende de su visión de la differentia specifica ni se basa en ella, no analizaremos esta cuestión en mayor detalle.

En lugar de ello, me centraré en su teoría fundamental de la naturaleza humana y, en concreto, en su explicación de las condiciones necesarias para la realización humana. Muchas de las pruebas que analizaré en el transcurso de mi explicación no se exponen de forma directa en la obra de Marx, sino que forman parte de su estudio de las necesidades humanas. Dado que el nexo entre las necesidades humanas y la realización humana no parece ni mucho menos evidente, comenzaré con algunas observaciones formales.

La noción de «necesidad» alude a las cosas de las que uno no puede prescindir, a las cosas necesarias[262]. En principio, debería poderse explicar qué hace que esas cosas sean necesarias, es decir, para qué se necesitan. Se ha dicho en alguna ocasión que las proposiciones de necesidad adoptan la forma de «A necesita z para F».

En el presente contexto, lo que más nos interesa es la explicación de las necesidades no volitivas que ofrece Marx. Lo que convierte a una necesidad en «no volitiva» es que su estado final (su «para F») es, en principio, independiente de cualquier deseo, necesidad o preferencia (utilizaré estos términos como si fueran intercambiables) que un individuo pueda tener. Por ejemplo, el enunciado «los niños necesitan vitamina D para evitar el raquitismo» alude a una necesidad no volitiva. Estas necesidades son «en principio» independientes de los deseos porque, aunque a veces vienen acompañadas por el deseo de esa misma cosa, el deseo no es un rasgo necesario de la necesidad en cuestión. Los individuos no pierden la necesidad no volitiva por algo si se da el caso de que no lo deseen. Por consiguiente a veces se dice que este tipo de necesidades tienen un valor

objetivo en el sentido de que satisfacerlas es valioso independientemente de nuestros deseos (reales o ideales).

Las teorías de la necesidad no volitiva pueden dividirse en variedades más o menos restrictivas. He aquí dos ejemplos –de los muchos que se pueden citar– que ilustran a qué me refiero. Las teorías no volitivas restringidas especifican que las necesidades son lo que los seres humanos precisan para sobrevivir o evitar el daño[263]. Por el contrario, las teorías volitivas amplias son las que especifican que las necesidades son lo que los seres humanos precisan para realizarse[264]. En las teorías amplias la lista de condiciones que hay que cumplir es más extensa, ya que para que un ser se realice tiene que hacer algo más que sobrevivir o evitar el daño. Para realizarse tiene que sentirse bien.

La propuesta exegética que me gustaría plantear es que el joven Marx utilizaba una teoría no volitiva amplia a partir de la cual se puede reconstruir su modelo de realización humana. Esta propuesta será útil si nos ayuda a comprender la teoría fundamental marxiana de las necesidades humanas. Sin embargo, he de señalar además que esta propuesta parece coherente con (algunas de) las observaciones del joven Marx sobre la forma de las necesidades humanas. Por ejemplo, en un complejo y controvertido pasaje sobre la naturaleza humana que aparece en los Manuskripte, Marx sostiene que la dependencia que tienen los individuos de ciertos objetos naturales es una «necesidad» en los casos en los que dichos objetos son «indispensables» para el «ejercicio y la confirmación» de las «facultades esenciales» de los seres humanos[265]. Esto es, que se puede decir que los seres humanos «necesitan» un objeto determinado cuando este es necesario para la realización humana. Marx reconoce tranquilamente que los seres humanos no son los únicos que tienen este tipo de necesidades, y analiza, por ejemplo, la necesidad humana de alimentos en los mismos términos que la necesidad de luz solar de las plantas; para los individuos, el alimento, como el sol para las plantas, es un «objeto indispensable que confirma que está vivo»[266]. Es más, Marx sostiene que tanto para el humano como para la planta ese objeto es «indispensable» para «la expresión de su naturaleza esencial (Wesensäußerung)» independientemente de que se «reconozca» esa necesidad[267].

A continuación abordaré la teoría fundamental de las condiciones de la realización humana de Marx que se puede reconstruir a partir de las observaciones dispersas que encontramos sobre todo en los Manuskripte y en Auszüge aus James Mill. Se trata de una lista heterogénea y sin pulir. Con el fin

de darle cierta forma dividiré las condiciones de la realización humana en dos tipos distintos: las necesidades físicas básicas y las necesidades sociales menos básicas.

La defensa marxiana de las necesidades básicas no constituye, en líneas generales, una parte específica de su teoría de la realización humana. Las alusiones a este tipo de necesidades suelen ser breves, y da la sensación de que Marx era consciente de que su teoría era poco original y convencional. En cierto pasaje, por ejemplo, termina con un «etcétera» una lista de necesidades básicas, como si invitara al lector a completar por su cuenta una lista conocida y poco polémica[268].

Dicho esto, lo cierto es que se puede reconstruir una lista razonablemente extensa de necesidades físicas básicas a partir de sus observaciones. Marx hace referencia a la necesidad humana de sustento (habla de «comer, beber» y, en términos más generales, de «nutrirse»)[269], a la necesidad de calor y cobijo (enumera «la calefacción», «las ropas» y la necesidad de «una morada»)[270], a unas condiciones climáticas determinadas (menciona la «luz» y el «aire»)[271], al ejercicio físico (la necesidad de «trasladarse de un sitio a otro» y la del «ejercicio físico»)[272], a la higiene básica («la limpieza del animal más simple»)[273], y a la reproducción y a la actividad sexual (heterosexual) (habla de «procrear» y afirma que las relaciones sexuales entre hombres y mujeres son características de la «especie»)[274].

A pesar de su naturaleza básica y, en general, indiscutible, Marx señala que este tipo de necesidades no siempre se satisfacen en el mundo social moderno. De hecho, afirma que no se dan en las partes económicamente más avanzadas del mundo. La necesidad de luz, por ejemplo, no se satisface en «la atmósfera pestilente de los sótanos ingleses», y la de ropa no se cumple ni mucho menos si observamos «los increíbles harapos que utilizan los ingleses pobres para vestirse»[275]. En general, sostiene Marx, por lo que respecta a las necesidades físicas básicas, los «salvajes» y los «animales» viven mucho mejor que los habitantes de los guetos que podemos encontrar en cualquier gran ciudad industrial de Francia y de Inglaterra[276].

Como demuestra este último comentario, el hombre comparte con los animales algunas de estas necesidades físicas básicas. Según Marx, esto no significa que estas necesidades sean menos «humanas». Sin embargo, le preocupan aquellas condiciones sociales en las que el objetivo de los individuos se reduce a

satisfacer las necesidades físicas elementales. En concreto, afirma que lo más probable es que un individuo que se ve obligado por la pobreza a «soportar la carga» de las necesidades físicas no solo descuide otras sensibilidades más refinadas (una persona como esa «no se encuentra en condiciones de juzgar si una obra de teatro es mejor que otra») sino que además satisfaga esas necesidades de la forma más «rudimentaria». A juicio de Marx, «es difícil distinguir» a un hombre que come para no morir de hambre de un animal[277]. En tales circunstancias, observa, el individuo queda reducido «a un simple animal»[278].

En comparación con las necesidades físicas básicas, lo que he definido como las necesidades sociales menos básicas son menos urgentes de satisfacer y más difíciles de definir. Se pueden dividir a su vez en dos grupos: las que no suelen formar parte de la teoría marxiana de la realización humana, y las que sí.

En un principio, las necesidades sociales menos básicas que pertenecen al primer grupo pueden parecer curiosas. Algunas de ellas, como «comprar libros», no parecen suficientemente universales como para ser incluidas entre las condiciones necesarias para la realización humana[279]. Sin embargo, las observaciones de Marx se entienden mejor si se considera que son instancias históricas y culturales de necesidades universales. Así, la necesidad de comprar libros sería sencillamente una expresión particular de la necesidad universal de estimulación o de perfeccionamiento intelectual.

De los primeros escritos se puede extraer una lista razonablemente amplia de necesidades sociales menos básicas. El joven Marx alude a la necesidad humana de esparcimiento (salir «a tomar algo», a «bailar», a «practicar esgrima», a «cantar»)[280], a la necesidad de cultura («ir al teatro»)[281], de educación y ejercicio intelectual («pensar», «teorizar», «comprar libros», «aprender»)[282], de expresarse artísticamente («pintar»)[283], de realizarse emocionalmente («amar»)[284], y de gozar del placer estético (Marx sostiene que «el oído musical, la percepción de la belleza de las formas» es una de las capacidades y de las facultades humanas esenciales)[285].

En el segundo grupo de necesidades sociales menos básicas –las que se suele considerar que sí forman parte de la teoría marxiana de la realización humana–, encontramos la necesidad de desempeñar un trabajo y la de pertenecer a una comunidad con sentido.

Casi todo el mundo está de acuerdo, con razón, en que el joven Marx pensaba que la realización a través del trabajo es un elemento central del desarrollo humano. Por supuesto que no todos los trabajos reúnen las condiciones adecuadas para la realización. De hecho, Marx afirma que la actividad productiva más característica del mundo social moderno crea «monstruos atrofiados» en lugar de seres humanos plenos[286]. (En lo sucesivo utilizaré la expresión «trabajo» o «actividad productiva» para aludir a la actividad genérica, y «trabajo físico», «moderno» o «alienado» para hacer referencia a la forma que esta actividad suele adoptar en el mundo social moderno[287].)

No se sabe muy bien cuáles son las características del trabajo moderno que hacen que resulte tan perjudicial para la realización humana. El joven Marx propone varios candidatos, pero no siempre aclara qué relación mantienen entre sí. Es más, es fácil subestimar la cantidad y la variedad de estas presuntas condiciones del trabajo moderno enemigas de la realización, no solo porque Marx parece incapaz de diferenciarlas con claridad, sino porque además muchos exégetas de su obra reducen su exposición a las cuatro condiciones, citadas hasta la saciedad, del trabajo alienado que se enumeran en los Manuskripte, según las cuales el trabajo moderno mantendría al individuo separado del producto, de su actividad productiva, del resto de los individuos y de su propia naturaleza.

La primera de estas famosas condiciones tiene que ver con la relación que mantiene el obrero con el producto que fabrica. En el mundo social moderno, el producto del trabajo del obrero se enfrenta a él «como si fuera un objeto ajeno que ejerce poder sobre él»[288]. Es evidente que esta imagen invoca la idea de fetichismo –es decir, la idea de que los individuos crean objetos dotados de un poder del que, en cierto sentido, en realidad carecen–, una noción central de la posterior crítica marxiana a la economía política[289]. El obrero da «vida» a un objeto que después «se enfrenta a él, le resulta hostil y ajeno»[290]. Como aclara el propio Marx, «el objeto que hemos creado se ha levantado sobre sus piernas traseras y nos planta cara: creíamos que nos pertenecía, pero en realidad somos nosotros los que le pertenecemos»[291]. El hecho de que el poder de este objeto no sea inherente a él no es ningún consuelo. El fenómeno del fetichismo se interpreta en los primeros escritos como un rasgo característico del mundo social moderno. En esta época, «el dominio de la persona sobre la persona» que caracterizaba las épocas históricas anteriores ha dado paso al «dominio de la cosa sobre la persona, del producto sobre el productor»[292].

La segunda condición tiene que ver con la relación que mantiene el obrero con el

proceso de actividad en virtud del cual se crea el producto. Marx sostiene que, en el mismo acto de producción, el trabajador se relaciona «con su propia actividad como algo que le es ajeno, que no le pertenece»[293]. Es más, el hecho de que el trabajo como «actividad implique el desarrollo de la personalidad [del obrero], la realización de sus talentos naturales y de sus metas espirituales» se convierte en una cuestión completamente «accidental e irrelevante»[294]. El trabajo moderno, para Marx, es incapaz de favorecer la realización de las facultades creativas del individuo. La actividad productiva, que puede potencialmente atribuir poder y creatividad al individuo, se convierte en una experiencia que provoca «impotencia» y «castración»[295].

La tercera condición tiene que ver con la relación que mantiene el trabajador con el resto de los individuos. Conforme a los términos que se establecen en Auszüge aus James Mill, el problema no es el del «enajenamiento respecto de uno mismo (Selbstentfremdung)», es decir, el distanciamiento del individuo con respecto a su propia naturaleza, sino más bien el del «enajenamiento mutuo (wechselseitigen Entfremdung)», es decir, el distanciamiento entre los individuos[296]. Este «enajenamiento del hombre con respecto al hombre» se refleja en el modo en que cada individuo «considera al otro» como un mero medio para obtener sus propios fines[297]. En el mundo social moderno, el interés por los demás sobrevive predominantemente en el burdo e inapropiado cálculo de los efectos que los otros pueden ejercer sobre nuestros mezquinos intereses propios. Marx desarrolla esta afirmación y señala que, en el mundo social moderno, aunque tu naturaleza esencial precise del producto de mi trabajo, tu necesidad no te otorga «derecho alguno a poseerlo (Eigentum)»[298]. De hecho tus necesidades, lejos de otorgarte derecho a mi producto, se suelen convertir en un medio «que me permite ejercer poder sobre ti»[299]. El joven Marx lamenta que en el mundo social moderno las necesidades humanas esenciales no constituyan una razón moral para reivindicar la propiedad ajena.

La cuarta condición tiene que ver con la relación que existe entre el trabajador y su propia naturaleza humana (es decir, no afecta a la cuestión del «enajenamiento mutuo», sino a la del «enajenamiento de uno mismo»)[300]. Para Marx, la necesidad humana de realización en la actividad productiva se degrada una vez que el trabajo se convierte únicamente en un medio de supervivencia. Cuando la actividad productiva no es más que un medio para la satisfacción de las necesidades básicas del obrero, «su esencia humana» se convierte en «un medio para poder existir físicamente»[301]. En tales circunstancias, afirma Marx, el individuo «se distancia de su propia

esencia»[302]. La naturaleza del trabajo moderno transforma la naturaleza esencial del trabajador en algo «ajeno»[303].

Esta cuádruple explicación del trabajo alienado –que separa al individuo del producto que ha creado, de la actividad productiva, del resto de los individuos y de su propia naturaleza– no es ni mucho menos evidente[304]. Sin embargo, en el presente contexto, explicar en mayor detalle la teoría del joven Marx resultaría ocioso. En lugar de ello, analizaré a continuación algunos rasgos adicionales del trabajo moderno perjudiciales para la realización humana que se suelen pasar por alto en la literatura especializada, lo cual resulta lamentable toda vez que se trata de rasgos que son parte integrante de la teoría marxiana de la degradación contemporánea del trabajo y de la transformación del obrero en un «ser deshumanizado física y mentalmente» que la acompaña[305].

Mencionaré cuatro características adicionales. La primera es «el exceso de trabajo», es decir, la cantidad de tiempo que el trabajador moderno tiene que dedicar a la actividad productiva[306]. Al joven Marx le preocupan más las consecuencias del exceso trabajo que su naturaleza, e insiste en que acorta la vida y acarrea la «muerte prematura» del trabajador[307]. La segunda es el desarrollo «cada vez más parcial» del obrero[308]. Estas observaciones se suelen interpretar como un ataque simplista a la especialización, pero quizá se entiendan mejor si se interpretan como una condena de la falta de variedad en la actividad. (Lo que censura Marx es el carácter repetitivo del trabajo, la «monotonía» del sistema fabril[309].) La tercera es el carácter maquinal («mecánico») del trabajo[310]. Este rasgo tiene que ver tanto con las exigencias físicas como con las exigencias mentales del trabajo moderno, sobre todo con que el hecho de que no se juzgue ni se evite que el obrero «quede rebajado física e intelectualmente a la categoría de máquina»[311]. La cuarta es la estupidez (la «idiotez y el cretinismo») resultante de la organización del trabajo en el mundo social moderno[312]. Es evidente que Marx no se refiere a la inteligencia formal (a los criterios académicos, por ejemplo), sino a la desatención de las destrezas mentales en la actividad productiva.

Esta exposición de la interpretación del trabajo alienado del joven Marx no es ni mucho menos exhaustiva. Sin embargo, sirve para ilustrar la naturaleza heterogénea y poco sistemática de sus observaciones. En el mundo social moderno la actividad productiva aleja al individuo del producto que crea, de su actividad productiva, del resto de los individuos y de su propia naturaleza. Además, crea obreros que trabajan demasiado, especializados, maquinales e

intelectualmente atrofiados.

Además de ofrecer una explicación (negativa) de la naturaleza del trabajo alienado en el mundo social moderno, el joven Marx lleva a cabo un retrato general (positivo) del trabajo no alienado. Auszüge aus James Mill es un texto especialmente rico en este sentido. En esta obra Marx se permite por una vez aventurar cómo será el futuro de forma directa, sin demasiado detalle. «Supongamos», escribe Marx, «que produjéramos como seres humanos»[313]. Excepcionalmente, utiliza la primera persona (del singular y del plural) para caracterizar la situación del trabajador no alienado (y, quizá, refleja así cierta tendencia a identificar el desarrollo potencial de la actividad productiva con su experiencia personal de las satisfacciones obtenidas a través de su labor creativa e intelectual).

La teoría marxiana de la producción no alienada es muy breve y no es fácil de entender. Sin embargo, sus comentarios presentan un enorme interés, ya que plantean alternativas no alienadas a las cuatro dimensiones del trabajo alienado bosquejadas en los Manuskripte. (De modo que si se interpretan correctamente se confirmaría que se superponen con los textos analizados en el capítulo II.)

La primera dimensión del trabajo no alienado tiene que ver con la relación que mantiene el obrero con el producto. Marx establece dos afirmaciones fundamentales. En primer lugar, sostiene que en el trabajo que favorece la realización del hombre, mi «personalidad» se haría «objetiva» en mi producto, es decir, mis creaciones serían la encarnación de mi talento y mi habilidad de un modo «perceptible a través de los sentidos»[314]. En segundo lugar, Marx afirma que yo disfrutaría («experimentaría un placer personal») al contemplar esa característica de los objetos que he producido[315].

La segunda dimensión del trabajo no alienado tiene que ver con la relación que mantiene el trabajador con el proceso o la actividad en virtud de la cual se crea el producto. Una vez más, Marx establece dos afirmaciones. En primer lugar, sostiene que demostraría mi «individualidad» en el proceso productivo, es decir, que mi talento y mis habilidades se expresarían a través de la actividad del trabajo. Por consiguiente, desarrollar la actividad productiva sería algo «fiel» al carácter del trabajador[316]. En segundo lugar, dejaría de «detestar» la actividad productiva[317]. El nexo implícito (y en absoluto inverosímil) que se puede establecer entre estas afirmaciones es que se supone que los seres humanos disfrutarán al realizarse en el trabajo. Al trabajar, «disfrutaría de la expresión de

mi propia vida individual»[318].

La tercera dimensión del trabajo no alienado tiene que ver con la relación que mantiene el trabajador con otros individuos. Un aspecto de esta relación afecta a la actitud que tiene el obrero con respecto a los demás. En este contexto, Marx señala que yo obtendría una «satisfacción inmediata» del uso y del disfrute que otro pueda conseguir del producto que yo he creado[319]. Esta satisfacción se deriva de la «consciencia» de haber producido un objeto que «se corresponde con las necesidades de otro ser humano»[320]. Obtengo placer porque te he ayudado a cumplir tus fines y no, por ejemplo, por disfrutar por anticipado de cierto beneficio futuro del que me considero acreedor por mis acciones. El papel esencial que desempeño en la satisfacción de tus necesidades y en el «cumplimiento» de tu naturaleza esencial es algo que tú comprendes y «reconoces»[321]. Puedo encontrarme considerado, no solo reflexiva sino también emocionalmente –en tus pensamientos y tu amor– como parte esencial de ti[322]. La situación se entiende mejor si la interpretamos como una situación de reciprocidad, no de intimidad, pero aun así, está claro que la existencia de lazos afectivos estrechos entre los individuos es un pilar fundamental de la visión de la realización humana del joven Marx.

La cuarta dimensión del trabajo no alienado tiene que ver con la relación que mantiene el trabajador con la naturaleza humana. Son las capacidades y facultades básicas de la humanidad, y no simplemente los talentos y habilidades de los individuos en particular, las que encuentran expresión en la actividad y en el resultado de la producción. De hecho, el joven Marx sostiene que el proceso y los productos de la creación son meros reflejos de la «naturaleza humana»[323]. Sin embargo, esta relación tiene una característica adicional. Dado que los productos del trabajo no alienado satisfacen necesidades humanas, puedo decir que he «creado un objeto que se corresponde con la necesidad de la naturaleza esencial de otro hombre»[324]. Por tanto, tu humanidad se expresa y se actualiza al consumir lo que yo he producido. Al satisfacer tus necesidades, me convierto en «el mediador» entre «tu persona y la especie», es decir, en el elemento que relaciona a otros individuos con su propia naturaleza esencial[325]. Evidentemente, se trata de una afirmación importante y controvertida. El joven Marx insiste en que los individuos se necesitan mutuamente para llegar a ser plenamente humanos. El hecho de que yo desempeñe un papel esencial en la afirmación de tu naturaleza esencial confirma, según Marx, que la naturaleza humana tiene un carácter «comunal»[326].

Un zōon politikon

La necesidad de vivir en comunidad es la segunda de las necesidades sociales menos básicas cuya defensa se suele considerar que constituye un elemento característico de la teoría marxiana de la realización humana. Esta necesidad es fundamental en relación con el tema que estamos analizando en este capítulo pero, por desgracia, Marx ofrece una caracterización brevísima. A pesar de la naturaleza enrevesada y controvertida del concepto de comunidad, en los primeros escritos tan solo se explica su significado de forma tímida y somera.

Quizá lo entendamos mejor si comenzamos analizando el contraste que se suele establecer entre este concepto y la noción de asociación[327]. Normalmente, la asociación se define como una agrupación contractual (o cuasi contractual) formada con el propósito de promover los intereses egoístas de los individuos que la componen. Por el contrario, una comunidad es un grupo de individuos que comparten unos valores y una forma de vida, que se identifican con el grupo y con sus prácticas, y que reconocen su pertenencia mutua[328]. Esta distinción es muy útil, y el modelo de comunidad que se deriva de ella parece atenerse en gran medida al uso convencional del término.

Sin embargo, como he señalado antes, el concepto de comunidad que se presenta en los primeros escritos es bastante más restringido que este modelo básico. La noción de comunidad que plantea el joven Marx exige, además, que los individuos alcancen cierta igualdad (que no se llega a especificar) entre sí, y que actúen con un interés verdadero (no meramente instrumental o egoísta) por los otros[329]. No basta con que los individuos reciban los beneficios recíprocos de la cooperación (un modelo de comunidad que Marx vincula con la economía política)[330]. No basta con que tú obtengas cierto beneficio de mis actos (egoístas), sino que yo debo actuar (en parte) con el fin de ayudarte a satisfacer tus necesidades[331].

El joven Marx sostiene que el mundo social moderno no es un buen entorno para que se desarrolle el tipo adecuado de comunidad. (En lo sucesivo, cuando utilice la expresión «comunidad» será para referirme al «tipo adecuado de comunidad».) Sin embargo, Marx piensa que la comunidad no está del todo

ausente del mundo social moderno. Hay al menos dos contextos en el mundo contemporáneo en los que se encuentra representada esta noción: se expresa de forma imperfecta e insuficiente en el Estado moderno (véase el capítulo III), y se manifiesta en algunas pequeñas bolsas que se crean en la sociedad civil. Pensemos, en este último contexto, en las reuniones de los socialistas franceses a las que Marx había asistido en París[332]. Marx sostiene que la interacción social («la compañía, la asociación, la conversación») que se deriva de la pertenencia a estos grupos no es un «medio» para obtener un fin individual («fumar, comer y beber, etc.»), sino que se convierte más bien en el «fin (Zweck)» que persiguen los miembros de estos grupos[333]. Puede que el «objetivo inmediato» que perseguían estos obreros cuando se reunieron por primera vez fuera «la instrucción, la propaganda, etc.», pero desarrollaron simultáneamente «una nueva necesidad: la necesidad de sociedad» y, por consiguiente, lo que en un principio «parecía un medio se acabó convirtiendo en un fin»[334]. Por supuesto que en este caso se trata de un cambio de actitud –muy extendido en el mundo social moderno– según el cual militar en un grupo se considera valioso en la medida en que es un medio para conseguir un interés egoísta[335]. En la interacción social de los obreros radicales, recita extasiado el joven Marx, «la hermandad de los hombres (die Brüderlichkeit der Menschen) deja de ser una expresión vacía y se convierte en una realidad, y la nobleza del hombre en su atuendo de trabajo refulge por encima de nuestras cabezas»[336].

Marx ofrece varias definiciones de la relación que existe entre la naturaleza humana y la comunidad. Quizá lo más sorprendente es que afirma que el individuo es «un ser comunitario (Gemeinwesen)» con una naturaleza «comunal»[337]. Para Marx, vivir en una sociedad que no es una comunidad equivale por tanto a vivir enajenado de la propia naturaleza. Afirmar que una sociedad en particular es una «caricatura de la verdadera comunidad», sostiene, es «lo mismo» que afirmar que «el hombre se encuentra distanciado de sí mismo»[338].

Hay dos elementos centrales en esta relación entre el «verdadero hombre» y la comunidad. La comunidad es la condición de la realización humana, pero también es el resultado de esta realización.

En primer lugar, Marx sostiene que vivir en una comunidad es la condición para ser un «ser genérico», un requisito necesario para desarrollar y desplegar satisfactoriamente las facultades esenciales de la humanidad. En una palabra, los individuos solo pueden realizarse en una comunidad. Un individuo que no

pertenece a una comunidad es necesariamente «un ser enajenado de sí mismo» ya que su naturaleza comunal queda insatisfecha[339]. El hecho de que un individuo se encuentre separado de su naturaleza es muy importante. Comparado con otros tipos de aislamiento, el aislamiento de la naturaleza humana es, según Marx, «trascendental, insoportable, terrible y contradictorio»[340]. Una persona que no pertenece a una comunidad vive lo que Marx define como «una vida deshumanizada»[341].

En segundo lugar, Marx sostiene que la comunidad es además el producto de la naturaleza humana, es decir, el resultado de la actualización de la naturaleza humana. «La humanidad», afirma, «al activar su propia esencia, produce, crea esta comunidad humana»[342]. La comunidad resultante de esa actividad no es un «poder abstracto, universal que vigile al individuo solitario» (como el Estado moderno) sino que es la expresión de «la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu»[343].

En este contexto, es difícil resistirse a establecer una analogía entre Marx y Aristóteles. Por supuesto que no es una comparación novedosa. De hecho, existe toda una tradición exegética que relaciona la visión moral de ambos filósofos y (lo que se suele llamar) su ontología social[344]. Sin embargo, nuestra analogía es menos conocida. Tiene que ver con lo que definiré como la teoría aristotélica de la política y la naturaleza humana. (Empleo el adjetivo «aristotélico» en la medida en que esta teoría se encuentra directa e íntimamente relacionada con la visión aristotélica de la política y la naturaleza humana, y en que se ciñe a su obra. Sin embargo, esta teoría no toma en consideración algunos aspectos significativos de su teoría. Al contrario de lo que afirma Aristóteles, no se considera que las personas tengan un valor por ser miembros de la comunidad política[345].)

Este punto de comparación puede parecer insólito. A fin de cuentas, siempre se ha dicho que estos dos autores tienen opiniones «notablemente distintas» en relación con estas cuestiones; la teoría política de Marx, un ámbito de enajenación que solo se puede superar gracias a la liberación plena de la sociedad, no tiene nada que ver con la interpretación aristotélica de la vida política como rasgo esencial del desarrollo humano[346]. Sin embargo, conforme a la interpretación que ofreceremos a continuación, las cosas no están tan claras como parece.

A Aristóteles se le suele relacionar, más que a ningún otro pensador, con lo que

se ha dado en llamar «la interpretación naturalista de la política», en la medida en que asigna un papel fundamental al concepto de naturaleza en su análisis y en su valoración de la vida social y política[347]. En concreto se le relaciona con dos afirmaciones fundamentales, a saber, que los seres humanos son por naturaleza «animales políticos» y que el Estado es una entidad natural.

La primera afirmación se puede dividir en dos partes. Por una parte Aristóteles considera que los seres humanos son «animales políticos» y por otra lo son «por naturaleza»[348]. Estas dos afirmaciones deben ser explicadas en mayor profundidad.

Existen dos interpretaciones rivales del concepto aristotélico de animal político. Según lo que podríamos llamar una interpretación restringida, el término alude a una criatura «que habita en la ciudad-estado». (En Kapital Marx señala que esta es en sentido «estricto» la definición de Aristóteles[349].) Esta lectura es restringida en el sentido de que excluye a los bárbaros y a los modernos. Se trata de una interpretación atractiva. Sirve, por ejemplo, para subrayar el nexo etimológico que existe entre «zo¯on politikon» y «polis» al que Aristóteles suele recurrir en su Política. Sin embargo, esta lectura restringida no concuerda con otros pasajes de esa misma obra. En uno de ellos, por ejemplo, Aristóteles establece una comparación cuantitativa y afirma que los seres humanos son «animales más (mallon) políticos» que las abejas u otras criaturas gregarias[350]. Si esas otras criaturas son «animales políticos» aunque en menor grado que los humanos, entonces –dado que esas criaturas no «habitan en una ciudad-estado» ni en sentido literal ni metafórico– hemos topado con una acepción de la expresión que no se puede explicar según la interpretación restringida[351].

Este uso menos restringido aparece en un sorprendente pasaje de la Historia de los animales. Después de clasificar a los animales que viven en grandes grupos (por oposición a los que viven en solitario o que solo se agrupan de forma ocasional) en categorías políticas y no políticas, Aristóteles afirma explícitamente que los seres humanos, las abejas, las avispas, las hormigas y las grullas son «animales políticos»[352]. Según esta interpretación más amplia, los animales políticos son aquellos que ponen en práctica formas de cooperación complejas en busca del bien común de la comunidad[353]. (Puede que al lector moderno le sorprenda que Aristóteles incluya a las grullas en esta categoría. Al parecer, los griegos tenían una visión del trabajo compleja y jerárquica conforme a la cual las grullas parecen actuar, sobre todo durante el periodo de

migración[354].) La ciudad-estado griega –al menos para Aristóteles– implica cierto grado de cooperación, pero esta cooperación puede adoptar otras formas.

Cuando Aristóteles afirma que los seres humanos son animales políticos «por naturaleza» lo que quiere decir es que la cooperación compleja en busca del bien común (tal como se expresa, por ejemplo, en la polis) refleja el tipo de criaturas que somos, en la medida en que en esta actividad se reflejan las capacidades y tendencias naturales que poseen los individuos. Los seres humanos no solo tienen capacidades innatas que favorecen potencialmente este tipo de cooperación (capacidades como el lenguaje y el sentido de la justicia), sino que tienen además un «instinto (horme¯)» que les permite actualizar esas capacidades y vivir por tanto en un sistema de comunidad adecuado [355].

Para Aristóteles, existe una conexión entre la disposición innata a formar comunidades políticas y el papel que esas comunidades desempeñan en la realización humana. Los seres humanos pueden existir al margen de la comunidad política, pero no pueden realizarse o perfeccionarse fuera de ella (un individuo que no necesita vivir en sociedad es, según el famoso dictum aristotélico, «un dios o una bestia»)[356]. Según la interpretación teleológica de Aristóteles, la razón de que la naturaleza haya dotado a los seres humanos de una profunda inclinación a formar comunidades políticas es que vivir en ese tipo de comunidades es una condición necesaria para que los humanos se realicen –la naturaleza, insiste, «no hace nada en vano»[357]–. (Aristóteles pensaba que la naturaleza es un sistema coherente que se rige por normas, no un creador consciente.)

La segunda afirmación fundamental aristotélica es que la comunidad política es natural o existe por naturaleza. Casi todo el mundo está de acuerdo en que Aristóteles adoptó esta postura para refutar la teoría de los que aseguraban que el Estado existe solo por convención (los sofistas, sobre todo)[358]. Sin embargo, sorprendentemente, los estudiosos no acaban de ponerse de acuerdo a la hora de definir cuál era exactamente esta postura.

Algunos piensan que para existir «por naturaleza» el Estado debe ser un ser semoviente o poseer un principio interno de cambio que gobierne su crecimiento (el Estado, en otras palabras, debe ser una sustancia natural como las que se analizan en la Física de Aristóteles)[359]. Sin embargo, aunque existen algunas observaciones aristotélicas que parecen apoyar esta interpretación, no existe una definición clara y precisa de Estado. Es más, esta interpretación se contradice

con otros elementos de la Política. Aristóteles, por ejemplo, reconocía tranquilamente que las comunidades políticas nacen gracias a los artificios de un legislador, y los artefactos (según explica) carecen de causa interna[360]. Estas dos consideraciones son dos buenas razones para dudar de esta primera interpretación.

Afortunadamente, en los escritos del propio Aristóteles encontramos una explicación alternativa de lo que significa que el Estado sea un ser natural[361]. En la Física, Aristóteles establece una distinción entre las sustancias naturales que «poseen una naturaleza» y los seres que son o existen «por naturaleza o de acuerdo con la naturaleza»[362]. (Los nidos de golondrina y las telas de araña son dos ejemplos de este último tipo de seres[363].) Para que pueda decirse que un ser existe por naturaleza o conforme a la naturaleza, debe ser una condición necesaria para la consecución de los fines de una sustancia natural, y su existencia deber ser (al menos en parte) el resultado del impulso natural de dicha sustancia. Por tanto la afirmación aristotélica de que el Estado es un ser natural debe interpretarse en el contexto de las características y los fines humanos. El Estado no existe conforme a unos principios de cambio propios e internos, sino que existe por el bien de la realización humana. No es solo un producto del instinto humano que le impulsa a vivir de una forma determinada, sino que además su propósito es la promoción de la realización humana. Por consiguiente, reúne las dos condiciones necesarias para existir por naturaleza o conforme a la naturaleza. (Según esta interpretación, se puede admitir tranquilamente que, históricamente, los legisladores desempeñan un papel crucial en la emergencia de los Estados; en este tipo de situaciones –que nos resultan tan familiares– se puede decir que el arte coopera con la naturaleza.)

En los primeros escritos de Marx resuenan las dos afirmaciones aristotélicas. En primer lugar, en una sociedad que refleje adecuadamente qué tipo de criaturas somos, afirma Marx, los individuos se entregarán a la cooperación compleja en busca del bien común; los seres humanos son animales políticos en el sentido más relevante. La política y la naturaleza humana están íntimamente relacionadas en los primeros escritos. En un pasaje de la Kritik, por ejemplo, Marx muestra su discrepancia con una observación que Hegel incluye en la Rechtsphilosophie relacionada con la relación contingente y externa que existe entre el oficio político y los seres humanos individuales en el Estado moderno o racional. Según Marx, Hegel niega la existencia de un «vinculum substantiale» (un «vínculo esencial») entre la naturaleza humana y la organización política, y le acusa de pasar por alto que «los asuntos del Estado» son expresiones («modos

de acción y de existencia») de la naturaleza humana[364]. (Por supuesto que lo que se discute es la postura de Marx, no sus conocimientos de la filosofía de Hegel.) En segundo lugar, Marx sostiene que una comunidad adecuada no es solo un producto de la actualización de las capacidades humanas esenciales, sino que es también la condición de la actualización de esas capacidades (es decir, el Estado es un ser natural). Como Aristóteles, el joven Marx piensa que pertenecer a una comunidad es esencial para realizarse como humano. En la Kritik, por ejemplo, Marx insiste en que la capacidad de discernir y de actuar en favor de los intereses comunes es característica de la humanidad en general (no se limita, por ejemplo, a la clase de los funcionarios de Hegel). El individuo que es excluido del desarrollo y el ejercicio de tales capacidades no solo vive «al margen del Estado», sino que se encuentra además, como consecuencia de ello, aislado «de sí mismo»[365].

Realización humana

Como hemos dicho antes, la teoría marxiana de la realización humana se puede reconstruir parcialmente a partir de su interpretación no restringida de las necesidades humanas no volitivas. Para realizarse, el individuo tiene que haber desarrollado sus capacidades esenciales de forma saludable y vigorosa. Esto solo puede suceder en una sociedad que no solo satisfaga las necesidades físicas básicas (alimento, calor, alojamiento; unas condiciones climáticas determinadas, ejercicio físico, higiene básica, procreación y actividad sexual) sino también las necesidades sociales menos básicas, tanto las que no siempre se considera que constituyen una parte diferenciada de la teoría de Marx (esparcimiento, cultura, estimulación intelectual, expresión artística, satisfacción emocional y placer estético) como las incuestionables (el trabajo y la pertenencia a una comunidad con sentido).

Esta lista resumida de necesidades humanas invita a un comentario adicional. Al analizarla, me limitaré a señalar las omisiones (las necesidades importantes que no aparecen en la lista), a indicar el énfasis que se pone en determinadas necesidades (si hay alguna necesidad importante a la que no se le presta la debida atención) y a juzgar si se trata de una lista extravagante (a determinar si es demasiado restrictiva).

Por lo que respecta a las omisiones (es decir, la exclusión de necesidades importantes), no parece haber razón alguna para considerar que esta lista esté completa o que el propio Marx considerara tal cosa. No quiero decir con esto que Marx hubiera permitido tranquilamente que se añadieran otras necesidades a la lista, sino que no he encontrado ninguna prueba que indique que el joven Marx pensaba que sus observaciones dispersas sobre la realización humana constituían una enumeración exhaustiva de sus distintos elementos.

Quizá al estudiar el énfasis (es decir, las necesidades importantes a las que no se les presta la debida atención) las cosas se complican. De momento, diré que esta lista, sean cuales sean sus defectos, no cae en los prejuicios de otras conocidas teorías de la realización humana. Pensemos, por ejemplo, en el énfasis excesivo que pone Aristóteles en la Ética a Nicómaco en las virtudes de la contemplación que, a juicio de muchos estudiosos, echa a perder la teoría aristotélica de la buena vida[366]. Sin embargo, algunos especialistas se muestran mucho más críticos con Marx.

Se ha dicho en particular que la antropología filosófica de Marx adolece de «una severa parcialidad»[367]. Si bien Marx procura hacer hincapié en la dimensión creativa de la naturaleza humana (en el desarrollo y el ejercicio de los talentos y habilidades individuales), no presta la debida atención a «todo un campo de necesidades y aspiraciones humanas», a saber, la necesidad ancestral de «definirse a uno mismo». Esta expresión alude a nuestra necesidad de definirnos en términos de algo mayor que nosotros, de encontrar una posición en esa realidad e identificarnos con ella[368]. Una de las pruebas que demuestran que Marx no pone el énfasis suficiente en este concepto es que lo analiza en el transcurso de su explicación de la sociedad del futuro y que, por tanto, la desvirtúa. Mientras que en este contexto Marx afirma que la comunidad es la condición de la actualización de los talentos y habilidades individuales, sus críticos afirman que considera que no es más que «un medio» para alcanzar esa meta que se especifica independientemente[369].

Esta crítica general es bastante convincente. No cabe duda de que la obra de Marx se caracteriza por una pasión desmedida por la dimensión creativa de la naturaleza humana; Marx señala, por ejemplo, que el «embrutecimiento (Hebetismus)» es un ejemplo de afección inhumana[370]. Sin embargo, no estoy del todo de acuerdo en que Marx no preste la debida atención a la necesidad ancestral de «definirse a uno mismo». Mis reservas son en parte de índole formal: no prestar la debida atención a algo es no poner el énfasis suficiente, y

no me queda claro cuál es el criterio de «suficiencia» que está en juego. (Además, las cosas se complican cuando, en un momento dado, se acusa a Marx de «pasar por alto» la necesidad de definirse a uno mismo[371]. «Pasar por alto» significa no darse cuenta de algo, hacer caso omiso, ignorar, no simplemente «no poner el énfasis debido».) Por otra parte, hay otra cuestión fundamental implícita en esta crítica. Se dice que el indicio de este descuido es que se considera que la pertenencia a una comunidad tiene únicamente un valor instrumental, es un medio para alcanzar el desarrollo de los talentos y las habilidades individuales. Sin embargo, según se deduce de nuestra exposición, Marx sería inocente de esta acusación[372]. En los primeros escritos, Marx no solo alude explícitamente a la necesidad humana de encontrar una posición como miembro de una comunidad específica (la encarnación social de la necesidad de «definirse a uno mismo») sino que además critica una y otra vez al mundo social moderno por considerar que la comunidad no es más que un medio para conseguir los fines individuales. Marx sostiene que en una sociedad verdaderamente humana –cuyas relaciones se basan, en este caso, en las reuniones de obreros socialistas a las que asistió en París–, la comunidad será uno de los propósitos de la asociación. Solo se puede afirmar que «el vínculo esencial» que une a los individuos entre sí «no es esencial», es un simple medio para satisfacer los intereses individuales, cuando los aspectos comunales de la naturaleza humana no se han desarrollado, se encuentran atrofiados[373].

(Nótese que solo he afirmado que el joven Marx reconoce la existencia de la necesidad ancestral de «definirse a uno mismo», no que los mecanismos que propone para satisfacerla sean los más adecuados. Por supuesto que los lectores modernos se muestran relativamente escépticos ante la suposición de que una necesidad determinada se pueda satisfacer identificándose como ser humano. Para analizar esta cuestión habría que adentrarse en un terreno distinto, el de los medios que Marx propone para satisfacer una de las necesidades humanas que reconoce, un tema que no es mi intención abordar en este estudio.)

Por lo que respecta a la extravagancia de la lista (es decir, a su carácter excesivamente restrictivo), es evidente que Marx recurre a una visión exigente del desarrollo humano. Entre otras cosas, utiliza un criterio al que no se atienen ni el mundo social moderno ni las sociedades que conocemos. Sin embargo, me resisto a suscribir que se trata de una visión de la emancipación humana demasiado exigente, es decir, que no es en absoluto realista por lo que respecta a los límites de la perfectibilidad humana. No he sido capaz de encontrar pruebas que demuestren que Marx pensara que la emancipación humana pudiera acabar

con todos los motivos de malestar, frustración, conflicto, angustia y otros sentimientos que acechan a los individuos. La razón por la que hay que analizar brevemente, aunque solo sea para rechazarla, lo que podemos definir como la interpretación «paradisiaca» de la emancipación humana, es que suele aparecer con frecuencia en la literatura especializada. Se ha llegado a decir, por ejemplo, que Marx describe una sociedad futura «en la que se producirá la unión perfecta, se cumplirán todas las aspiraciones humanas y se reconciliarán todos los valores»[374]. La teoría de la emancipación humana que hemos bosquejado en este capítulo no se corresponde en modo alguno con esa descripción. Una sociedad que satisface las necesidades humanas como la que hemos descrito no tiene por qué suprimir necesariamente todas las dificultades y limitaciones, y menos aún permitir que se cumplan todas las aspiraciones[375]. Si la comparamos con la interpretación paradisiaca, y aun a riesgo de caer en una paradoja, se puede decir que la visión de una sociedad futura humana y racional que defendía el joven Marx es moderadamente exigente.

Hay en los primeros escritos un pasaje muy conocido –«una deslumbrante visión de la armonía universal», según cierto comentarista– que parece respaldar la teoría paradisiaca de la emancipación humana[376]. En este pasaje tan citado de los Manuskripte, Marx afirma que el comunismo es «la solución definitiva (wahrhafte Auflösung) al conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre. Es la solución verdadera (wahre Auflösung) al conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación (Vergegenständlichung und Selbstbestätigung), entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia y es consciente de ello»[377]. Hay varios temas interesantes que se pueden analizar en esta famosa cita. En primer lugar, no se sabe muy bien qué quiere decir Marx cuando declara que el comunismo es la «solución verdadera» a todos estos conflictos. Es evidente que no se puede equiparar esta «solución verdadera» con los distintos elementos de la interpretación paradisiaca. La «solución verdadera» del conflicto que mantienen los individuos entre sí, por ejemplo, no implica la desaparición de todos los conflictos que existen entre los seres humanos sino solo de aquellos cuya eliminación es factible y deseable. La sociedad comunista puede, por ejemplo, acabar con el conflicto de clases pero no con el amor no correspondido. En segundo lugar, en este pasaje no se indica de forma explícita la actitud del joven Marx ante el comunismo que describe. Parece ser que Marx (aunque algunos lo nieguen) se tomaba más en serio esta forma de comunismo que «la variedad rudimentaria e irreflexiva» que había analizado con anterioridad[378]. Sin embargo, no es en modo alguno evidente que se identifique plenamente con

ninguna de las variedades de comunismo que se presentan en los Manuskripte[379]. En este texto, Marx todavía no se había decidido por una interpretación de las distintas formas contemporáneas de socialismo con las que él mismo se estaba familiarizando, y no había definido todavía su actitud hacia ellas. En tercer lugar, este es un pasaje polémico y aislado que aparece en un cuaderno que Marx no publicó en vida. Independientemente de cómo se interprete, no resulta ni mucho menos lícito establecer a partir de este pasaje una conclusión general sobre el significado de la emancipación humana en los primeros escritos. En resumidas cuentas, este oscuro pasaje no tiene la autoridad suficiente para que decidamos añadir a la teoría de la emancipación humana del joven Marx ideas poco plausibles que no confirman otras pruebas textuales.

Fragmentos institucionales

Para poder afirmar que la teoría de la realización humana del joven Marx posee una dimensión política no basta con demostrar que el «verdadero hombre» es un animal político en cierto sentido aristotélico (más o menos singular). Lo lógico es que los escépticos exijan que se les muestren los detalles institucionales y sociológicos –las distintas instituciones, la naturaleza de la toma de decisiones, la distribución del poder, etcétera– característicos de la organización política del sistema que debe sustituir al Estado moderno. Sin embargo, ni siquiera una interpretación clara de la teoría marxiana de la naturaleza humana como la que acabo de ofrecer permite averiguar cuál era su visión de la organización institucional que favorecería la realización humana.

Tampoco se trata simplemente de ofrecer una interpretación caprichosa de la dimensión política de la teoría marxiana de la emancipación humana. El problema al que nos enfrentamos es más general. Insistir en que el mundo social debe organizarse de tal modo que permita la realización humana no es decir mucho de cómo debe ser realmente ese mundo. Ese requisito se puede cumplir de distintas maneras alternativas (dependiendo de otros presupuestos y hechos acerca del mundo). De hecho, no parece que haya demasiados motivos para pensar que una teoría de la naturaleza humana –al menos una teoría tan general– exija una organización institucional específica. Es más, si no concretamos de qué tipo de organización estamos hablando es difícil rebatir, o analizar siquiera, la

visión marxiana de la emancipación humana.

En los primeros escritos apenas se distingue el camino a seguir para comprender en qué consiste la dimensión institucional de la sociedad del futuro. Marx ofrece una explicación crítica de la vida política moderna relativamente clara, pero las observaciones relacionadas con el sistema que la sustituirá son brevísimas. Debido a los motivos que hemos analizado anteriormente (véase el capítulo V), Marx renunció a la descripción en detalle de la organización social y política del futuro. En este sentido, lo único que se puede aprovechar de los primeros escritos (sobre todo de la Kritik) son tres hilos argumentales cuasi institucionales.

El primero de ellos tiene que ver con el alcance y el carácter de la participación en la vida política. Esta es, por supuesto, una de las afinidades que según el joven Marx tenía la Rechtsphilosophie con el Estado político moderno (véase el capítulo II).

Por lo que respecta al alcance de la participación en la vida política, Marx sostiene que tanto el Estado moderno como el hegeliano reconocen la existencia de un principio que luego no aplican del todo. Por una parte, estos Estados admiten que es necesario y legítimo que los ciudadanos normales participen en la toma de decisiones colectivas; pero, por otra, intentan limitar y controlar el alcance de esa implicación. Ambos Estados están dispuestos a dejar que «el pueblo» participe, pero pretenden que lo haga de forma limitada, en palabras de Marx, «espetados y aliñados (zubereiten)»[380].

La consecuencia que se deriva de esta situación es la existencia de cierta tensión entre la teoría y la práctica de la ciudadanía. Por una parte, se considera que la participación en el Estado moderno es algo «esencial» a la propia naturaleza de la ciudadanía, algo que además «emana» de la ciudadanía[381]. El joven Marx suscribe esta afirmación teórica. De hecho, para él, la conexión entre la ciudadanía y la participación es conceptualmente necesaria, e insiste en que no podemos decir que «los miembros reales de un Estado tienen que participar en los asuntos del Estado»[382]. Eso solo se puede decir de «aquellos sujetos que quieren y tienen que ser miembros del Estado pero que en realidad no lo son»[383]. Sin embargo, si los sujetos no participan realmente en el Estado a través de «la deliberación y la toma de decisiones» relacionada con el bien común, no son «miembros reales» del Estado[384]. Por otra parte, en la práctica, el Estado moderno está organizado de tal manera que los ciudadanos solo

participan «momentáneamente» cuando eligen indirectamente a sus representantes, algo que no ocurre con frecuencia[385]. La participación adopta la forma de un acto político «único y temporal»[386].

Por lo que respecta al carácter de la participación, Marx sostiene que cuando los ciudadanos modernos participan, en lugar de hacerlo motivados por el bien común, solo se preocupan, en general, por sus intereses particulares. Este fenómeno genera un segundo elemento de tensión entre la teoría y la práctica de la vida política moderna. Cuando participan, se supone que los individuos tratan las cuestiones de interés común «como si fueran propias»[387]. Es decir, que los ciudadanos se mueven impulsados por el bien común, que es además su único objetivo. Sin embargo, en el mundo social moderno la participación política no solo es fugaz, sino que además es excepcional en el sentido de que no guarda relación alguna con el resto de la vida de los ciudadanos individuales. Para el ciudadano, la participación política es algo «sensacional» (Marx la describe como un «momento de éxtasis»)[388]. Por consiguiente, las expectativas (teóricas) relacionadas con la motivación y con la dirección de la implicación de los ciudadanos están destinadas a frustrarse (en la práctica).

Marx sostiene que los actos de los miembros de la sociedad civil moderna se encuentran inevitablemente «motivados por sus puntos de vista personales y por sus intereses privados»[389]. La actividad diaria de la clase de los ciudadanos particulares, afirma, no está «condicionada» por el bien común; el bien común no es «su meta»[390]. Para que esta clase se preocupe sinceramente por el bien común debe «dejar de ser lo que es»; en una palabra, debe renunciar a la preocupación desmesurada por el interés particular y abrazar «esa parte de su ser que no solo no tiene nada en común con su existencia civil real, sino que además se opone a ella»[391]. En varios pasajes de su obra, Marx establece una analogía entre la política y el cristianismo, y afirma que este supuesto requisito implica una «minuciosa transustanciación» (es decir, una conversión radical que considera imposible)[392]. La «verdad de fondo» es que los individuos modernos se preocupan demasiado por sus «intereses particulares» y, como es natural, Marx duda que el bien común se pueda alcanzar si los sujetos, además de no participar casi nunca en la vida política, «no tienen conciencia del interés universal y se conforman con el interés contrario»[393].

El Estado moderno, para Marx, representa un avance en relación con sus antecedentes, toda vez que «el pueblo empieza a participar en el Estado»[394]. Sin embargo, es importante no confundir el principio de un proceso con su

desarrollo pleno. La participación política moderna adolece, en particular, de una doble limitación: se produce en una medida ínfima y no se rige por el espíritu adecuado. La implicación de los ciudadanos particulares en la determinación del bien común es algo «excepcional (ausnahmsweisen)» en dos sentidos: es infrecuente y no forma parte de su existencia cotidiana[395]. En una sociedad en la que se presupone que el bien común emerge en gran medida sin «la mediación del pueblo» –es decir, sin la participación regular de los individuos comprometidos con el interés de la comunidad como una totalidad–, se estima que la ciudadanía es un asunto aburrido e inadecuado[396].

Marx opina que estos dos elementos de tensión entre la teoría y la práctica de la vida política moderna representan un contraejemplo irónico de la afirmación hegeliana de que «lo racional es lo real»[397]. Utilizando un quiasmo bastante oscuro, Marx señala que en el Estado moderno la realidad «demuestra ser lo contrario de lo que afirma y afirma lo contrario de lo que es»[398]. Es evidente que Marx no se queja de la aserción teórica, sino de su aplicación práctica imperfecta en el mundo social moderno. En el «Estado verdaderamente natural» –es decir, en la comunidad política necesaria para la realización humana–, afirma Marx en un nuevo guiño a Hegel y a la irracionalidad del mundo social moderno, estas dos limitaciones serán superadas[399]. Los individuos no solo participarán más en las deliberaciones y en las decisiones concernientes a los asuntos de interés general, sino que además lo harán como miembros de una comunidad que se preocupa sinceramente por el bien común (no como individuos que solo pretenden alcanzar sus propios intereses mezquinos y personales).

El segundo hilo argumental cuasi institucional afecta a la administración de la comunidad política. Para Marx, la teoría de la burocracia que defiende Hegel en la Philosophie des Rechts no solo revela sus predilecciones personales (la fe acrítica en el funcionariado, entre otras cosas), sino que además ofrece una «descripción empírica» de la institución tal como «existe en el [Estado moderno] real»[400]. (A diferencia de los sociólogos de la organización posweberianos, para Hegel y Marx el papel de la burocracia se limita a la administración del Estado.) Marx analiza, por una parte, la escala de valores y los defectos del poder burocrático moderno y, por otra, las alternativas a ese tipo de administración en la comunidad política necesaria para la emancipación humana.

El joven Marx muestra un interés escéptico por lo que podría llamarse la escala de valores de la burocracia moderna, y ofrece una descripción crítica de este

concepto, estructurada en torno a la «jerarquía del conocimiento», según la cual los escalones superiores del funcionariado atribuyen ingenuamente a los escalones inferiores una «comprensión de los intereses particulares» mientras que los escalones inferiores creen que los superiores se preocupan por el bien común[401]. Este engaño mutuo forma una estructura autónoma, «un círculo mágico del que nadie puede escapar» que se rige por las normas del «secreto», «la obediencia pasiva» y la «ambición profesional»[402].

La primera objeción que plantea Marx a la burocracia moderna, sin embargo, no tiene que ver con su escala de valores, sino con su incapacidad de vivir de acuerdo con el planteamiento teórico que defiende. La burocracia moderna afirma preocuparse por el bien común, pero no actúa conforme a esa meta. Marx señala que la coincidencia que se presupone (en teoría) que existe entre el interés burocrático y los intereses «universales» es una «identidad ilusoria»[403]. En la práctica, la burocracia se apodera de la esfera de la política, una esfera que en apariencia parece preocuparse por el bien común, y la usa como vehículo para perseguir sus propios intereses particulares. Marx sostiene que en la burocracia moderna «el interés del Estado se convierte en un propósito particular más»[404]. En una palabra, el Estado político se transforma de hecho en la «propiedad privada» de la clase burocrática[405]. (Es por tanto correcto afirmar que en su primera descripción de la burocracia Marx niega que esta clase persiga el bien común, pero no lo es decir que el joven Marx pensaba que la burocracia moderna estaba al servicio de la clase económica dominante[406].)

En la comunidad política necesaria para la emancipación humana el bien común será responsabilidad de todos, no un interés especial de un grupo independiente y privilegiado. En ese contexto, Marx alude a la «superación (Aufhebung)» de la burocracia[407]. Sin embargo, no se sabe muy bien qué implicaría esta «sustitución o superación».

Creo que Marx no pensaba en un mundo en el que desapareciera la función administrativa, sino en una sociedad en la que esta función –lo que quedara de ella: la coordinación y la ejecución de la política, por ejemplo– no la desempeñara un grupo privilegiado. Así, en un pasaje de la Kritik, aprovecha una descripción del funcionariado que aparece en la Philosophie des Rechts, según la cual los funcionarios serían los encargados de ejecutar las decisiones que se toman en otro lugar, y afirma que esta descripción tiene unas implicaciones que Hegel no habría suscrito, a saber, que se abandonaría por completo la «jerarquía del conocimiento» y serían los miembros normales de la

sociedad civil los que desempeñarían todas las funciones ejecutivas[408]. (Puede que se trate de una conclusión precaria, pero es evidente que revela cuál era la visión del joven Marx.)

El joven Marx no explica cuáles serían las implicaciones de esta apropiación de las funciones burocráticas. Sin embargo, sus comentarios en relación con la defensa hegeliana de una burocracia abierta a todo el mundo sobre la base de «los conocimientos» o de «las pruebas de habilidad» (exámenes de aptitud) explican en cierta medida cuál era su visión[409]. (El contexto histórico en este caso es la crítica hegeliana a la tradición prusiana de reservar los puestos de los altos funcionarios para la nobleza.)

Marx no subestima la importancia –al menos no en este contexto burocrático– del rechazo hegeliano de la existencia de un nexo entre el nacimiento y el oficio[410]. Sin embargo, piensa que el método de selección alternativo que propone Hegel (por concurso) reproduciría, por una parte, la indeseable escala de valores burocrática y, por otra, no solucionaría el problema básico de la burocracia moderna. Para explicar estas objeciones, Marx establece una vez más una analogía entre el cristianismo y el Estado moderno. Los exámenes no ayudan a superar la escala de valores burocrática (secretista y jerárquica), sino que actúan como un mero «bautismo» de esa mentalidad[411]. Además, el cambio de las condiciones para acceder a la jerarquía que propone Hegel no tiene en cuenta que «el principal abuso es la propia organización jerárquica»[412]. Un examen, por difícil que sea, solo permite acceder a la elite a unos pocos; no se acaba con el poder y el aislamiento de ese grupo. El hecho de que todo católico «tenga la oportunidad de abrazar el sacerdocio (es decir, de dar la espalda al laicismo y al mundo)» no significa que «el sacerdocio no sea un poder alejado de los católicos»[413].

La visión alternativa que propone Marx, en la que el interés común se convierte en la preocupación principal de la ciudadanía, recuerda –al menos a él– al mundo antiguo. Marx descarga su sarcasmo contra el entusiasmo burocrático de Hegel y observa: «No tenemos constancia de que los hombres de Estado griegos o romanos tuvieran que examinarse. En cualquier caso, ¿qué es un hombre de Estado romano comparado con un funcionario prusiano?»[414]. Como en el mundo antiguo, en la comunidad política que sustituiría al Estado moderno «los conocimientos» y «las pruebas de habilidad», por utilizar los criterios hegelianos, necesarios para ejercer las responsabilidades administrativas serán los del ciudadano de a pie[415]. Sin embargo, en esta comunidad política, a

diferencia del mundo antiguo, la clase de ciudadanos preocupados por el bien común será «verdaderamente universal», es decir, incluirá a todos los sujetos[416]. En el Estado moderno solo algunos ciudadanos tienen la oportunidad de abandonar la sociedad civil y unirse a la «clase universal» de los funcionarios (lo cual demuestra además que la clase de la sociedad civil no representa el interés por el bien común)[417]. De hecho Marx observa con ironía que en el verdadero Estado «racional» tendría más sentido que fueran los zapateros (que precisan ciertas destrezas de las que carecen los ciudadanos normales) y no los «funcionarios ejecutivos» los que tuvieran que aprobar un examen[418].

Las alusiones del joven Marx al mundo antiguo y a la prolongación de la existencia de los funcionarios ejecutivos en el «Estado verdaderamente racional» demuestra una vez más que no era partidario de la desaparición de las tareas administrativas, sino únicamente de que esas tareas no las desempeñara una elite aislada. Marx admite que por lo que respecta a la ejecución de decisiones relacionadas con el bien común, lo lógico es que unos individuos «actúen al servicio de los demás»[419]. Piensa, por ejemplo, que es «evidente» que «todos los miembros de la sociedad» no pueden ejecutar una decisión «específica [individualmente]»[420]. Sin embargo, rechaza la idea de que la dedicación al bien común sea la «función permanente» de una clase determinada[421]. Para Marx, la capacidad de distinguir el bien común y la habilidad de actuar conforme a esa consideración es más universal de lo que se contempla en el Estado moderno y en la filosofía de Hegel. La administración de la comunidad política necesaria para la emancipación humana reflejará y utilizará esa capacidad de comprensión del bien común.

El tercer hilo argumental cuasi institucional tiene que ver con la dimensión legislativa de la comunidad política necesaria para la emancipación humana. Las observaciones del joven Marx en relación con este particular son muy esquemáticas, pero se pueden identificar dos elementos en ellas: la crítica de las prácticas representativas modernas y la defensa de cierta idea de delegación popular.

En su descripción de las estructuras políticas del mundo social moderno, el joven Marx hace hincapié en la escisión entre los ciudadanos normales y sus representantes políticos. Marx sostiene que la «separación» moderna del Estado político respecto de la sociedad civil se refleja en la «separación de los representantes respecto de sus electores»[422]. Marx critica esta separación en

virtud de la cual «la sociedad simplemente delega en algunos elementos propios para poder existir políticamente»[423]. En la Kritik, afirma que existe una doble «contradicción (Widersprüche)» en la relación entre los representantes y los ciudadanos de a pie[424]. (Como hemos visto antes, estas «contradicciones» implican cierta tensión entre la teoría y la práctica de las instituciones representativas modernas.)

La primera «contradicción» («formal») afecta a la relación que mantienen los representantes con los ciudadanos. En el Estado político moderno los representantes «deberían ser representantes, pero no lo son»[425]. En teoría, los representantes se encuentran ligados a su electorado, pero en la práctica este nexo es demasiado fugaz y poco frecuente para que funcione como obligación con sentido. Los representantes políticos reciben una autoridad «formal» en las elecciones pero, una vez elegidos, actúan independientemente de su electorado durante periodos temporales significativos. Por consiguiente, Marx sostiene que posteriormente «pierden la autoridad»[426]. La autoridad con sentido es algo que los representantes políticos del Estado moderno solo poseen de manera transitoria (en el momento excepcional de las elecciones).

La segunda «contradicción» (de índole «material») afecta a la relación que mantienen los representantes con el bien común. Marx observa que, en el Estado moderno, los representantes encuentran su motivación, en teoría, en la consideración de los «asuntos públicos», pero en la práctica trabajan para alcanzar sus «intereses particulares»[427]. Marx señala que se produce una contradicción entre «el objeto de representación (das Objekt der Vertretung)», que es «el interés universal», y «la sustancia de representación (der Stoff der Vertretung)», que es el interés «particular»[428]. En el mundo social moderno, el «espíritu» de los representantes se rige por los intereses particulares[429].

En una palabra, existe un conflicto doble entre la teoría y la práctica de las instituciones representativas modernas. En teoría, los representantes modernos son y se consideran servidores del pueblo y guardianes del bien común. En realidad, a juicio de Marx, no son ninguna de las dos cosas. Los representantes modernos no tienen obligación alguna con sus electores y solo se preocupan por alcanzar sus intereses particulares.

Aunque el joven Marx se muestra crítico con el Estado representativo moderno, considera que apelar a la democracia directa sería simplista. No solo se muestra dispuesto a admitir que las prácticas electorales tienen cierta dimensión positiva,

sino que además acepta que la viabilidad de la democracia directa se encuentra condicionada por el tamaño de las comunidades políticas. Al menos, esto es lo que se deduce aparentemente de algunos pasajes de la Kritik.

En el primero de ellos, Marx estudia el contraste que establece Hegel entre el derecho por nacimiento y los presuntos «riesgos» del sistema electoral (este pasaje debe situarse en el contexto de la defensa hegeliana de la participación directa de los propietarios de fincas con derechos de transmisión restringidos en la Asamblea de los Estados). Marx afirma que la idea de que «una determinada raza de hombres» tenga el derecho natural a acceder «a la más alta categoría» del oficio político es absurda[430]. No existe una «coincidencia directa» entre «el nacimiento de un individuo» y el hecho de que ese individuo «ocupe una posición social o ejerza una función determinadas». Esa conexión solo se puede establecer, concluye Marx, por convención[431]. Sin embargo, lo que más nos interesa es lo que dice Marx a continuación. A su juicio, lo que es verdaderamente «arriesgado» es elegir a los legisladores en virtud de «un accidente físico como el nacimiento», y no a través de elecciones[432]. En ese contexto, Marx ofrece una caracterización positiva de las prácticas electorales indirectas y sostiene que son «el producto consciente de la confianza de la ciudadanía»[433].

En el segundo pasaje que vamos a analizar, Marx se centra en la insistencia de Hegel en que los elementos «fluctuantes» de la sociedad civil solo pueden acceder a la asamblea legislativa «como representantes»[434]. La razón «esencial» de esta limitación tiene que ver con el conflicto que existe entre la naturaleza de la sociedad civil y la del Estado. Hegel sostiene que al estar sometidos a los intereses privados, los miembros de la sociedad civil no están correctamente equipados para participar directamente en la asamblea legislativa. Marx suscribe la caracterización hegeliana de la motivación de los ciudadanos normales, pero no está seguro de que el uso de representantes sea la solución a este problema. Según Marx, se trata de un remedio poco eficaz, toda vez que los representantes (como el resto de los ciudadanos) solo se preocupan por los intereses particulares. Pero lo verdaderamente interesante es el comentario que añade Marx a continuación. A su juicio, Hegel insiste en la participación indirecta por otro motivo, un motivo meramente «externo». Ese motivo tiene que ver con la «multiplicidad» de esos elementos «fluctuantes»[435]. Dada la naturaleza «externa» de esta consideración, Marx señala que no hay necesidad alguna de rebatirla[436]. Esta afirmación debe ser analizada con sumo cuidado. Un motivo «externo», para Hegel, no es una consideración que tiene poca

importancia, sino más bien una consideración cuya importancia es una cuestión contingente que debe ser determinada empíricamente. En una palabra, el joven Marx parece aceptar que el número de ciudadanos limita directamente la viabilidad de la «deliberación y la decisión relacionadas con las cuestiones políticas de interés general»[437]. Como señala más adelante, esta consideración «externa», meramente «numérica», puede ser sin embargo en última instancia «el mejor argumento contra la participación directa de todos» en la actividad legislativa[438].

En resumidas cuentas, el joven Marx se muestra crítico con las instituciones representativas modernas y a la vez recela del recurso a la democracia directa. En este contexto, puede que su objeción a la relación que existe entre los representantes modernos y su electorado sea el lugar donde mejor se plasman sus preferencias. La objeción básica que plantea Marx es que «los representantes de la sociedad civil forman una sociedad desconectada de sus electores por la falta de “instrucciones” o de comisiones»[439]. Marx defiende una alternativa en la que los ciudadanos normales otorguen una autoridad con sentido, motivada por el bien común, a los representantes. Sin embargo, salvo esta breve propuesta de establecer una conexión entre el electorado y sus representantes a través de ciertas «instrucciones» o «comisiones», la visión de Marx en relación con estas cuestiones es muy oscura[440].

No es mi intención afirmar que la visión marxiana de la dimensión política de la realización humana es compleja y exhaustiva. Sin embargo, he defendido que se pueden reconstruir tres hilos argumentales cuasi institucionales a partir de los primeros escritos. En la visión fragmentaria del futuro que defendía Marx los ciudadanos preocupados por el bien común tendrían una mayor participación en la vida política, se apropiarían de las tareas administrativas que desempeñaba antes una clase burócrata privilegiada y separada y, probablemente, la democracia representativa sería sustituida por cierto tipo de delegación popular. Teniendo en cuenta la influencia aristotélica que se puede detectar en la visión marxiana de las relaciones entre la política y la naturaleza humana (véase anteriormente), y la posible influencia de Maquiavelo y de Rousseau en los paralelismos entre el cristianismo y el Estado moderno que establece Marx (véase el capítulo III), quizá no resulte sorprendente descubrir esta dimensión institucional que recuerda además en cierta medida (apenas perceptible) a la tradición del republicanismo cívico[441].

El fin de la política

Puede que a algunos lectores les sorprenda que me esfuerce tanto por dejar al descubierto la dimensión política de la visión marxiana de la realización humana. A fin de cuentas, se ha dicho muchas veces que Marx rechazaba la política, en el sentido de que consideraba que debía quedar excluida del sistema que sustituiría al mundo social moderno. «Lo que dice Marx», sostiene cierto comentarista, «es que una vez que la situación se haya rectificado, no habrá necesidad alguna de política»[442]. Según esta teoría de la «superfluidad» del futuro papel de la política, las dificultades de interpretación que se me plantean no se deben a la reticencia de Marx a describir la sociedad del futuro, sino a la evidente inexistencia de dimensión política en su teoría de la realización humana.

La interpretación de la «superfluidad» de los primeros escritos suele basarse en dos reivindicaciones interpretativas. La primera de ellas afecta al destino de la política y del Estado, dos conceptos que Marx considera a veces que se encuentran inexorablemente entrelazados. (No estoy defendiendo esta identificación ocasional de la política y del Estado; simplemente la enuncio. Sin embargo, considerar que el Estado es una de las formas que la organización política puede adoptar tiene muchas ventajas.) Se dice que Marx insistía en que la emancipación humana exigía la «abolición», «la atrofia» o la «desaparición» del Estado y de la política. La segunda afirmación afecta a los medios a través de los cuales se alcanzará esta situación. Se dice que el joven Marx defendía –al menos en la Kritik– la sorprendente tesis que afirma que esta «abolición», «atrofia» o «desaparición» del Estado se lograría por medio de la implantación del sufragio universal.

Antes de analizar los dos elementos de la teoría de la «superfluidad» hay que plantear algunas observaciones con el uso del lenguaje del joven Marx. Es importante señalar que Marx emplea el término «Estado» en dos sentidos, uno amplio y otro más restringido. (Ambos sentidos se superponen en cierta medida. La forma política característica del mundo social moderno siempre se denomina «Estado». Sin embargo, cuando el término alude a los sistemas sociales del pasado o del futuro se utiliza una u otra acepción.)

Cuando adopta el sentido amplio, define tranquilamente como «Estado» a otras

formas políticas distintas del Estado moderno. Así, en «Zur Judenfrage», por ejemplo, describe el sistema político absolutista premoderno como el «Estado cristiano-germánico (christlich-germanischen Staat)»[443]; y, en la Kritik, habla de los «Estados» del mundo griego antiguo y de los despotismos asiáticos preclásicos[444]. A veces, el joven Marx se permite incluso ampliar todavía más el término y aplicarlo a la dimensión política de la sociedad del futuro que favorecerá el desarrollo humano. En este sentido, alude a la existencia de un «verdadero Estado (wahren Staat)» y de un «Estado racional (vernünftigen Staat)»[445].

Cuando adopta el sentido restringido, sin embargo, Marx considera que «Estado» es sinónimo de Estado moderno o político, como si tal entidad no existiera fuera de los límites del mundo social moderno[446]. En «Zur Judenfrage», por ejemplo, sostiene que en la Alemania contemporánea «no existe el Estado propiamente dicho (kein Staat als Staat)» (cuando lo que quiere decir en realidad es que no existe el Estado «político» moderno)[447]; en este mismo ensayo, afirma también que el Estado cristiano medieval es un «no Estado (Nichtstaat)» (lo opuesto a una forma específica de Estado)[448]; y sostiene que el «Estado real (wirklichen Staat)» es una creación del mundo social moderno[449].

En lo sucesivo intentaré distinguir claramente estas dos acepciones. Usaré el término «Estado» para aludir al concepto genérico y «Estado político», «Estado moderno» o «Estado abstracto» para aludir al Estado característico del mundo social moderno. Además, usaré la expresión «comunidad política» (en lugar de Estado) para hacer referencia a la organización política necesaria para la realización humana. Si he decidido adoptar esta terminología ha sido para establecer una distinción radical entre las dos entidades involucradas en el presente análisis (a saber, el Estado abstracto del mundo social moderno y la comunidad política del futuro que requiere la emancipación humana). No lo he hecho con el fin de señalar que la comunidad política necesaria para la emancipación humana no es, en cierto sentido genérico que a todos nos resulta familiar, un Estado. (Por ejemplo, según la explicación que hemos ofrecido, esta comunidad política debería incluir un conjunto de instituciones que actuaran en un territorio geográfico determinado y que contribuyeran a definir y a aplicar ciertas decisiones colectivas vinculantes.)

Analizaré a continuación el primer elemento de la teoría de la «superfluidad» de los primeros escritos. Se suele decir que Marx insistía en que la emancipación

humana precisa la abolición, la atrofia o la desaparición del Estado y de la política. Algunos exégetas sostienen que Marx exige «la abolición del Estado»[450], otros que opina que el Estado «se atrofiará» en la sociedad del futuro[451], que considera que la emancipación humana requiere «la desaparición del Estado»[452], que pensaba que el Estado se acabaría convirtiendo en algo «superfluo»[453], etcétera. Salta a la vista que estas distintas formulaciones poseen diferentes connotaciones. Por ejemplo, por lo que respecta al carácter intencional y a la escala temporal de cualquiera de estos cambios, parece que la «abolición» tiene unas connotaciones distintas de la «atrofia» en la medida en que indica una interrupción deliberada e inmediata. Sin embargo, con el fin de permanecer al margen de esta controversia, utilizaré la expresión que se me antoja más neutral y hablaré de la «desaparición» del Estado. Doy por supuesto que lo que se cuestiona es la acepción amplia del Estado. Según la teoría de la «superfluidad», Marx no plantea la prosaica afirmación de que la emancipación humana requiere que un conjunto determinado de instituciones políticas sea sustituido por otro distinto –del mismo modo que el Estado político moderno desbancó al feudal–, sino que afirma algo mucho más extraordinario: que el Estado como tal debe desaparecer, que las instituciones políticas en general «dejarán de existir» en la sociedad del futuro[454]. Uno de los argumentos que utilizan algunos de los partidarios de la teoría de la superfluidad es que la tradición anarquista comparte con Marx esta «visión de un futuro sin Estado»[455].

Sin embargo, a pesar de la popularidad de la teoría de la «superfluidad», las pruebas textuales que demuestran la validez de esta primera afirmación son muy escasas. Consideremos tres pasajes de los primeros escritos que se suelen utilizar para apoyar esta interpretación. El primero procede de la Kritik. Marx describe un mundo («la verdadera democracia») en el que la «universalidad» existe en toda la sociedad, no solo en una esfera separada y limitada. «En los tiempos modernos», escribe, «los franceses han interpretado que esto equivale a la desaparición del Estado político (der politische Staat untergehe) en la democracia verdadera (wahren Demokratie)»[456]. Nótese que Marx no habla del Estado en cuanto tal, sino que se refiere únicamente al «Estado político» que es un rasgo central del mundo social moderno. Es más, la desaparición de este Estado político tendrá lugar en una «democracia», una descripción que se puede pensar que implica la prolongación de la existencia de cierta organización política (a saber, la democrática). Además, en el pasaje en cuestión se identifica la «desaparición» con los franceses, y no con una afirmación específica que el propio Marx suscriba explícitamente. Por último, la expresión «untergehen» –

que significa hundirse o ponerse, como cuando el sol se pone (o, en sentido figurado, y dicho de una persona, ahogarse o irse a pique)– admite otras traducciones aparte de «desaparición», y no alude tanto a dejar de existir como a dejar de ser visible o definido. En el segundo pasaje, que también procede de la Kritik, se hace referencia a la reforma electoral en el «Estado político abstracto (abstrakten politischen Staats)» y se equipara con «la exigencia de su disolución (Auflösung)», lo cual implica a su vez la disolución de la sociedad civil[457]. Nótese de nuevo que Marx solo se refiere al «Estado político abstracto» y no a la disolución del Estado en cuanto tal. Por otro lado, la palabra «disolución» –una traducción fiel de Auflösung– no alude simplemente a la desaparición de las entidades en cuestión, sino a la superación de su separación (en la medida en que la palabra disolución puede hacer referencia al proceso por el cual una cosa se incorpora a otra). El tercer pasaje se encuentra en una nota sin título extraída de los cuadernos del joven Marx a la que los editores modernos han puesto el rimbombante –aunque fiel– título de «Anteproyecto para una obra sobre el Estado Moderno». Se trata de una lista formada por nueve puntos breves, el último de los cuales reza: «El sufragio, la lucha por la abolición (Aufhebung) del Estado y de la sociedad burguesa»[458]. Nótese que al relacionar el Estado con la sociedad «burguesa», este pasaje implica (de nuevo) que el Estado cuya «abolición» se persigue no es el Estado per se, sino el Estado político moderno (una implicación que también se constata en el título editorial que llevan estas notas). Es más, en la nota se habla de la «Aufhebung» del Estado, un término que no implica la desaparición propiamente dicha; un ser que es «aufgehoben» no solo deja de existir, sino que además se preserva y se eleva.

En resumidas cuentas, estas pruebas textuales de los primeros escritos no tienen el peso suficiente para respaldar el primer elemento de la teoría de la «superfluidad». Los tres pasajes tienen un defecto fundamental común. Si bien una condición indispensable de la teoría de la «superfluidad» es que el Estado propiamente dicho desaparezca en la sociedad del futuro, el joven Marx solo dice que la emancipación humana exige la sustitución de una forma de Estado determinada.

El segundo elemento de la teoría de la «superfluidad» de los primeros escritos tiene que ver con los medios para alcanzar la desaparición del Estado. Se dice que el joven Marx plantea –al menos en la Kritik– la singular afirmación de que el sufragio universal precipitaría la desaparición del Estado. (Para algunos exégetas esto demuestra la adhesión de Marx a las soluciones democráticas de la burguesía radical, lo cual confirmaría que la Kritik era una obra inmadura que

fue descartada enseguida[459].) Una vez más, nos enfrentamos a varias formulaciones distintas según los diferentes autores. Algunos afirman que Marx creía que la consecuencia de la «institución» del sufragio universal acarrearía la «disolución» del Estado[460], otros que la desaparición del Estado sería «provocada» por el «sufragio universal» (que «el acto de reconocer el sufragio universal sería el acto final del Estado en cuanto tal»)[461], otros que «el sufragio universal conduciría a la disolución del Estado»[462], etcétera.

En mi opinión, esta interpretación de la Kritik es absolutamente inverosímil. Por una parte, Marx afirma que el Estado moderno representativo es una parte integral de las limitaciones del mundo social moderno (véase el capítulo II) y, por otra, se dice que a su juicio la introducción del sufragio universal supondría la superación de estas limitaciones. Es evidente que existe cierta tensión entre estas dos afirmaciones, ya que, según el propio Marx, el Estado representativo moderno se basa en el sufragio universal (véase el capítulo III).

No obstante, el fundamento textual en el que se basa esta teoría del sufragio universal es bastante endeble. Consta de dos pasajes que ya hemos analizado y que hemos demostrado que no son concluyentes. El primero de ellos –el que afirma que en los últimos tiempos los franceses defienden que el Estado político debe «desaparecer en una verdadera democracia»– solo respalda la interpretación en cuestión si presuponemos que una «verdadera democracia» es lo mismo que una democracia representativa con sufragio universal[463]. Sin embargo, en el pasaje propiamente dicho no encontramos ningún indicio que nos permita presuponer tal cosa y, si nos atenemos al texto completo, lo que encontramos son razones de peso para rechazarla. (De acuerdo con nuestra interpretación, la expresión «democracia verdadera» alude al sistema político que reemplazaría al Estado moderno.) En el segundo pasaje sí se menciona una reforma electoral (aunque no el sufragio universal), pero tampoco demuestra la validez de este elemento de la teoría de la «superfluidad». En el contexto de ciertas observaciones relacionadas con el movimiento sufragista en Francia y en Inglaterra, Marx señala que «la reforma electoral en el Estado político abstracto equivale a exigir su disolución»[464]. El escollo fundamental contra el que choca la teoría de la «superfluidad» es que en este texto no se dice que la disolución se alcance gracias a la reforma electoral, sino que esta implica la «exigencia (Forderung)» de dicha disolución[465]. La existencia de una exigencia no implica su satisfacción. De hecho, si se parafrasea de forma adecuada, puede interpretarse que la observación en cuestión quiere decir que la exigencia contemporánea de una mayor participación puede entenderse como

una petición implícita de disolución del Estado representativo moderno (ya que, según Marx, en este sistema la participación se encuentra tremendamente restringida). Esta lectura alternativa es coherente con nuestra interpretación de los primeros escritos y no respalda en modo alguno el segundo elemento de la teoría de la «superfluidad».

Una vez refutada la teoría de la «superfluidad» –que afirma que el Estado como tal desaparecerá en la sociedad del futuro y que esa desaparición será en cierto modo la consecuencia de la introducción del sufragio universal–, me centraré ahora en la visión del destino de la política del joven Marx. Como demuestran las pruebas textuales que ya hemos analizado, lo que desaparece en la sociedad del futuro no es el Estado como tal, sino su carácter «abstracto». Dicho esto, precisar qué implicaciones se siguen de esta afirmación es bastante complicado.

En un anterior análisis de esta noción tan importante como escurridiza, decíamos que el Estado moderno se puede considerar «abstracto» en dos sentidos (véase el capítulo II). En primer lugar, el Estado moderno es «abstracto» en el sentido de que constituye un dominio separado, antagónico en relación con la sociedad civil, que se guía por un principio rector específico (el interés por el bien común). En segundo lugar, el Estado moderno es abstracto en la medida en que se encuentra apartado de la vida cotidiana y de la influencia en la ciudadanía normal.

En la comunidad política que requiere la emancipación humana estas dos características «abstractas» desaparecerían. En primer lugar, una vez que los individuos se conviertan en «seres genéricos» en sus vidas cotidianas, el antagonismo típicamente moderno que existe entre la vida civil y la política dejará de existir. Estos ámbitos de la vida dejarán de basarse en principios diferentes y contradictorios. La vida económica, por ejemplo, ya no estará marcada por el auténtico egoísmo, sino más bien (en parte) por el interés en los demás[466]. En segundo lugar, el distanciamiento de la comunidad política, su alejamiento de la vida cotidiana y de la influencia en la ciudadanía normal, se vería mitigado por los elementos cuasi institucionales que hemos analizado antes. Estas débiles reminiscencias de la tradición del republicanismo cívico (la participación más amplia de los ciudadanos preocupados por el bien común en la vida política, la apropiación por parte de esa misma ciudadanía de las tareas administrativas que antes desempeñaba una burocracia aislada y privilegiada, y la posible sustitución del régimen de democracia representativa por cierta clase de delegación popular) contribuirían a salvar el abismo que existe entre los

individuos y la comunidad política.

Llegados a este punto, quizá convendría recordar cuál ha sido nuestro punto de partida, el leitmotiv de este capítulo. En aquel famoso pasaje de «Zur Judenfrage», Marx sostenía que la emancipación humana precisaba una reorganización de la sociedad que permitiera al individuo convertirse en «ser genérico» en «su vida empírica»[467]. Una de las dimensiones de esa reorganización sería que la «fuerza social» dejaría de estar separada del individuo «en forma de fuerza política»[468]. De acuerdo con nuestra explicación –conforme a la cual la palabra «político» se utiliza a veces en los primeros escritos como sinónimo de «abstracto»–, debería interpretarse que el joven Marx no afirma que el Estado como tal cese de existir, sino que la comunidad política abandona su forma «abstracta».

Sin embargo, otros comentaristas interpretan este pasaje de «Zur Judenfrage» en otro sentido. Lo más sorprendente es que se ha llegado a decir que incluye cierto «mito soteriológico» que tendería un puente entre la obra de Marx y el comunismo totalitario del siglo xx[469]. En su formulación más famosa, esta interpretación alternativa propone una teoría exegética de los primeros escritos y otra histórica de la conexión que existe entre este grupo de obras y el comunismo totalitario. Dado el alcance del presente volumen, me centraré en la teoría exegética[470]. Lo que sostienen los defensores de esta teoría es que el joven Marx se encaprichó con la perspectiva de «una unidad perfecta de la vida social»[471]. La idea de que el conflicto que mantienen los intereses individuales (entre sí y en relación con el bien común) dejará de existir en la sociedad del futuro es una noción central en esta visión de la unidad perfecta[472]. Como consecuencia de ello, Marx imaginaba que el poder político cuyo cometido es solucionar esos conflictos, sería «innecesario» en ese tipo de sociedad[473].

Esta interpretación de los primeros escritos resulta problemática en varios sentidos. Ya he explicado que, según Marx, el poder político no es «innecesario» en la sociedad del futuro, sino que más bien pierde su carácter «abstracto». Por otro lado, no he encontrado pruebas concluyentes que demuestren que Marx imaginara una sociedad futura que se caracterizara por esta armonía perfecta de intereses[474]. La moderadamente extravagante teoría de la realización humana que plantea Marx deja bastante espacio para el conflicto entre los intereses individuales y entre estos y el bien común (supra). Puede que Marx considere que es necesario que la comunidad –con sus distintas connotaciones (la igualdad

y el interés por los demás)– se actualice en la vida cotidiana, pero de ahí no se sigue que la sociedad del futuro no tenga otras dimensiones o que no queden otros conflictos por resolver.

Quizá sea útil recordar que Marx considera que el carácter «abstracto» del Estado es un fenómeno típicamente moderno que no existía en el mundo antiguo ni en el feudal (véase el capítulo II). Sin embargo, no existen pruebas que demuestren que pensara que la «unidad» de la vida civil y la vida política de estos sistemas anteriores evitara los conflictos entre los distintos intereses individuales, o entre estos y el bien común[475]. Tampoco se puede deducir del hecho de que en algunas sociedades premodernas la «vida civil» tuviera un «carácter inmediatamente político», que no existiera distinción entre lo público y lo privado[476]. Por tanto, se necesita una buena razón para presuponer que cualquier «unidad» futura evitaría la existencia de conflictos de intereses o de una dimensión «privada» de la vida. Las pruebas textuales más relevantes que hemos analizado en este capítulo no respaldan esta tesis.

Por supuesto que quedan muchos extremos por aclarar en relación con la dimensión política de la visión de la emancipación humana del joven Marx. Es más, en algunos momentos da la sensación de que si se examinan más a fondo los primeros escritos, si se leen los textos «una y otra vez», lo único que se conseguirá es un rendimiento decreciente[477]. En tales circunstancias, resulta tentador aplicar una estrategia alternativa que nos permita desarrollar las teorías de Marx. Lo más oportuno sería identificar los antecedentes y las posibles influencias de la dimensión política en los primeros escritos. Esta estrategia no solo nos permitiría aclarar los antecedentes de la teoría (fragmentaria y oscura) de Marx, sino también definir su estructura y su contenido.

El resto del capítulo lo dedicaré al análisis de dos posibles candidatos a precursores. Se suele afirmar que tanto la obra de Rousseau como la de Saint-Simon ayudan a interpretar mejor la dimensión política de la emancipación humana. Al comparar a estos autores con el joven Marx tendré en cuenta la afinidad (la proximidad intelectual que tenía Marx con sus obras), la familiaridad (el grado de conocimiento que Marx tenía de sus obras) y el reconocimiento (la opinión que sus obras le merecían).

Marx y Rousseau

En la literatura especializada encontramos muchas obras en las que se compara a Marx con Rousseau desde distintas perspectivas[478]. Tan distintas, que llama la atención que casi todo el mundo esté de acuerdo en que existe una afinidad entre estos dos autores y que sin embargo no se pongan de acuerdo respecto de la naturaleza de esa afinidad. Se ha dicho, por ejemplo, que «el pensamiento de Marx en su conjunto no es más que una elaboración» de la teoría de la dependencia social de Rousseau[479], que el marco «filosófico» de la obra de Marx depende totalmente de Rousseau[480], que a ambos autores les preocupaban las consecuencias deshumanizadoras derivadas de determinadas relaciones de propiedad[481], que ambos proponen una concepción «dialéctica» de la historia (según la cual la aparición de la igualdad exigiría un incremento provisional de las desigualdades)[482], que defienden una «antropología histórica» (en la medida en que consideran que la aparición del trabajo moderno señala la separación de la humanidad respecto del mundo natural)[483], que sus teorías de la justicia son congruentes[484], que la «teoría política» de Marx mantiene una relación de «dependencia esencial» total con la de Rousseau[485], etcétera. Dada la notable similitud que se dice que existe entre ambos autores, puede que los más escépticos se pregunten por qué el consenso en relación con la naturaleza de esta similitud es tan escaso.

Teniendo en cuenta el alcance de este capítulo, mi interés se centrará en el último de los enunciados que acabo de enumerar, es decir, en el que afirma que la «teoría política» de Marx mantiene una relación de «dependencia esencial» con la de Rousseau, formulado por Lucio Colletti[486]. Según Colletti, los primeros escritos de Marx se articulan en torno a la perspectiva de la necesidad de la «supresión definitiva» del Estado, una perspectiva basada en un análisis crítico del parlamentarismo y en una «contrateoría» de la delegación popular[487]. Colletti plantea además que esta visión está influida hasta cierto punto por la obra de Rousseau. «El origen de la crítica del parlamentarismo, de la teoría de la delegación popular e incluso de la idea de la desaparición del Estado», se nos dice, «se encuentra en Rousseau»[488].

Como ya habrá adivinado el lector, a grandes rasgos, estoy de acuerdo con esta interpretación. De hecho, ya he analizado la crítica del sistema representativo de Marx, su defensa de la idea de la «instrucción» o de la «comisión» y algunos motivos republicanos de carácter más general cuyo rastro se puede detectar en los primeros escritos. Dicho esto, he de decir que me siento ligeramente

incómodo con algunas de las teorías que acabo de presentar. A mi juicio, es evidente que existe una afinidad política entre Marx y Rousseau, pero creo que hay que ser muy cauto a la hora de valorar en qué consiste exactamente esta afinidad y en dónde reside su importancia.

Por lo que respecta a la naturaleza de esta afinidad, pensemos en la descripción ligeramente exagerada implícita en la comparación que nos ocupa. Se dice que la coincidencia en cuestión afecta a determinados aspectos de la relación entre la comunidad política y el gobierno, pero se afirma que tiene que ver con la «teoría política» –en «sentido estricto»– de Marx y de Rousseau[489]. La salvedad que he introducido entre guiones es crucial, pero no resulta ni mucho menos clara; a cualquier lector se le podría escapar el carácter restringido de esta afinidad. También se puede decir que resulta ligeramente exagerado postular que la breve observación que Marx incluye en la Kritik sobre la instrucción o la comisión es una «contrateoría» (de las formas representativas de democracia), ya que esta descripción indica un grado de claridad y de coherencia que no encontramos en el texto en cuestión[490].

Por lo que respecta a la importancia que se puede conceder a esta afinidad, pensemos en las consecuencias que se derivan de centrarnos únicamente en el análisis de esta similitud específica. Si no prestamos atención a otros aspectos de la relación que existe entre ambos autores –diferencias incluidas, por supuesto– podemos obtener una impresión equivocada. En este caso, las afinidades son quizá menos llamativas una vez que se calibra el criterio de comparación. La dependencia «esencial» de Marx con respecto a Rousseau resulta menos «total» una vez que tomamos distancia y consideramos otros rasgos más generales del pensamiento político de Rousseau o analizamos más de cerca los detalles institucionales de su teoría. Tanto las similitudes como su rectificación parcial exigen un análisis más detallado.

Algunos de los aspectos más relevantes de la obra de Rousseau se pueden exponer a la luz de su polémica relación con la tradición contractual dominante del derecho natural moderno (cuyos principales representantes serían Grotius, Pufendorf, Barbeyrac y Burlamaqui, entre otros)[491]. En general, estos autores definen la transición del Estado natural al Estado político en términos de un contrato doble: el pactum associationis, un acuerdo voluntario por el cual una multitud de individuos abandona el estado de naturaleza para formar una comunidad política, y el pactum subjectionis, un acuerdo voluntario por el cual esa comunidad política se somete a la autoridad de uno o varios magistrados

elegidos. Este segundo contrato traslada la soberanía del pueblo a la magistratura, de modo que se completa la transformación de los individuos independientes en súbditos de una nueva soberanía.

En su respuesta crítica a esta tradición contractual, Rousseau redefine el concepto de soberanía y plantea un sistema de comisión revocable. Obviamente, rechaza la legitimidad del pactum subjectionis. Rousseau establece una relación entre soberanía y libertad, y, basándose en el argumento lockeano de que la esclavitud consentida no existe (un argumento extraído seguramente de los comentarios de Barbeyrac, no del propio Locke), sostiene que la transferencia de libertad no es un acto moralmente legítimo[492]. Además, Rousseau afirma que la creación de un gobierno no es una transferencia de soberanía sino «una comisión» que la soberanía puede limitar, modificar y rectificar[493]. En una palabra, Rousseau se declara partidario de una soberanía popular formada por «un pueblo» a la que el gobierno, un mero cuerpo de «funcionarios» al que se le confía la ejecución de las leyes, tiene que rendir cuentas[494].

La afinidad más evidente en este caso es que tanto Rousseau como el joven Marx plantean una crítica de la representatividad y defienden la idea del gobierno como «comisión». Sin embargo, la naturaleza limitada de esta coincidencia se pone de relieve cuando comparamos a estos autores bajo un punto de vista más general. Creo que bastará con ofrecer tres ejemplos que ilustren esta disparidad (general).

En primer lugar, aunque ambos autores critican el individualismo de la civilización moderna, sostienen teorías divergentes de la relación que existe entre la naturaleza humana y la buena sociedad. Mientras que la visión de la emancipación humana del joven Marx se funda en el desarrollo y en el despliegue de nuestras capacidades humanas esenciales, el republicanismo de Rousseau implica la «desnaturalización» de la humanidad (toda vez que las instituciones legales corrigen las inclinaciones naturales y culturales de los individuos). En una palabra, aunque la república de Rousseau se basa en un ideal de carácter, este ideal no es la actualización de la naturaleza humana. (Según la distinción a la que aludíamos con anterioridad, Rousseau es perfeccionista en un sentido «amplio», no «restringido».) En el Contrato social, la solución a los problemas de orden social se encuentra en el artificio, no en la naturaleza (que parece no haber logrado equipar al hombre para la vida en sociedad)[495].

En segundo lugar, mientras que el joven Marx considera que la buena sociedad

es el resultado acumulativo del desarrollo histórico, Rousseau piensa que se trata de un hiato excepcional en el curso de la historia. Como observa con razón cierto exégeta moderno, Rousseau considera que la historia «no redime a la humanidad», y que, de hecho, «la única manera de que los seres humanos se unan en una comunidad verdadera es que se interrumpa la historia»[496]. Esta visión demuestra que Rousseau tenía una visión muy pesimista de la civilización (un pesimismo que obviamente Marx no comparte).

En tercer lugar el cosmopolitismo moral del joven Marx contrasta con la visión patriótica de Rousseau. Ambos autores querían acabar con el egoísmo mezquino y el amor propre de los individuos modernos y sustituirlo por cierto tipo de reciprocidad. Es decir, que ambos perseguían un tipo de relación social conforme a la cual tanto el daño como el beneficio que sufren los demás se experimentan (en cierta medida) como si fuera propio. Sin embargo, para Rousseau, estos vínculos nunca traspasan los límites de la «patrie», de la nación o el país[497]. Rousseau no niega que los seres humanos tengan intereses comunes, pero duda que estos intereses sean capaces de motivarnos[498]. Nuestras lealtades son inevitablemente locales[499].

Si en lugar de ampliar el punto de vista, lo reducimos y analizamos la obra de Rousseau en mayor profundidad, nos damos cuenta de nuevo de que un cambio en el punto de comparación demuestra que la coincidencia entre ambos autores tiene una importancia y un alcance limitados. A continuación citaremos tres ejemplos que ilustran esta disparidad (restringida).

En primer lugar, no está nada claro que Marx y Rousseau estén de acuerdo en la composición del soberano. Al estudiar los distintos modelos de soberanía, el joven Marx parece simpatizar claramente con la soberanía «del pueblo»[500]. Hasta aquí, está de acuerdo con Rousseau. Sin embargo, mientras que Marx considera que el pueblo lo forma la totalidad de la población adulta –la emancipación política solo se ha llevado a cabo en los Estados americanos más avanzados–, la noción de pueblo de Rousseau parece en ocasiones más restringida. No es que Rousseau, sencillamente, rechace la confusión contemporánea entre ciudadanos (es decir, «los que participan en la autoridad soberana») y súbditos (los que están «sujetos a la ley del Estado»), sino que parece aceptar tranquilamente que el grupo de los ciudadanos tiene un tamaño limitado[501]. No olvidemos que Rousseau era un entusiasta del modelo político de Ginebra (en el que la ciudadanía estaba formada por dos quintas partes de la población)[502] y del de Roma (en el que el pueblo era soberano «de hecho y

por derecho» a pesar de regirse por un sistema electoral que no era nada igualitario, la comitia centuriata)[503]. Rousseau no dice nada que indique que este concepto restringido de ciudadanía represente cierto tipo de compromiso táctico por su parte, que no sea una parte integral de su pensamiento político[504]. Puede que los entusiastas modernos de Rousseau se muestren reacios a aceptar esta afirmación (nada sorprendente desde el punto de vista histórico), pero todo parece indicar que el joven Marx tenía un concepto de la ciudadanía más global.

En segundo lugar, estos dos autores no parecen estar de acuerdo en su interpretación del alcance y del carácter del gobierno. Rousseau insiste en que el gobierno no puede representar al soberano ni legislar[505]. Por el contrario, el joven Marx parece ser consciente del alcance limitado del gobierno en cuanto legislador y, aunque considera que un individuo no puede constituir la soberanía, admite tranquilamente que una única persona actúe como «representante y símbolo» de la soberanía[506]. (Por supuesto que Rousseau no consiente ninguna de estas dos posibilidades.) Es más, no encontramos pruebas en la obra de Rousseau que indiquen que suscribía la propuesta de un ejecutivo formado por ciudadanos normales que defendía Marx (recordemos su teoría de la burocracia). Rousseau se decanta más bien por una «aristocracia electiva», una organización institucional que presuponga cierta desigualdad económica con el fin de que la administración de los asuntos públicos se pueda «confiar en general» a una minoría pequeña y estable de ciudadanos que tengan la independencia financiera suficiente para «dedicarle todo su tiempo»[507].

En tercer lugar, Rousseau y Marx tienen actitudes distintas ante la participación política. Rousseau no suscribe incondicionalmente el entusiasmo de Marx por la participación de los ciudadanos normales, ni lamenta que el Estado moderno, a pesar de haber empezado a desarrollar esta tendencia, sea imperfecto en este sentido. Para Rousseau el papel fundamental de la soberanía es impedir la corrupción del gobierno o, mejor dicho, dado que la corrupción es inevitable, retrasarla. Sin embargo, sus observaciones sobre la cantidad y el tipo de participación cívica que este papel requiere pueden sorprender al lector moderno (si se considera al margen de la cuestión, analizada anteriormente, de quién puede ser considerado ciudadano). En el Contrato social, Rousseau señala que la soberanía no se alcanza con frecuencia, ya que la autoridad del gobierno puede confundirse con la de la soberanía («siempre y cuando el soberano, a pesar de ser libre para oponerse a esa autoridad, no lo haga»)[508]. Además, cuando el pueblo soberano no se reúne, lo mejor, según Rousseau, es que los ciudadanos

no discutan ni deliberen, sino que reflexionen antes de presentar su juicio[509]. Es más, el soberano no tiene derecho a reunirse por iniciativa propia[510], para nombrar magistrados[511], o iniciar la legislación[512].

Al sacar a la luz estas disparidades aparentes, mi intención no es negar que se puedan establecer paralelismos entre Rousseau y Marx en relación con la crítica de la representatividad y con la idea de gobierno como «comisión». Lo que quería era señalar que hay que extremar las precauciones para no caer en la exageración a la hora de caracterizar esas similitudes específicas. Me da la impresión de que esta recomendación no se suele seguir a la hora de establecer este tipo de comparaciones. En una palabra, no se puede afirmar que el pensamiento de Marx esté «tremendamente endeudado» con el de Rousseau[513]. La imagen que intento ofrecer en esta obra –la de un Marx influido hasta cierto punto por una tradición más general y anterior (la del republicanismo) de la que Rousseau sería un elemento más (crucial aunque no siempre representativo)– puede servir como sustituto.

Ahora analizaré la cuestión de la familiaridad de Marx con la obra de Rousseau. Al estudiar en detalle este tema, enseguida salta a la vista que muchos estudiosos tienen que enfrentarse a una doble decepción. Lo único que podemos afirmar con seguridad es que Marx leyó una pequeña parte de la obra literaria del ginebrino. Es más, lo poco que leyó fueron lo que podríamos definir con cierta malicia como «las obras equivocadas». No existen pruebas concluyentes que demuestren que Marx leyera algo más que el Contrato social o el artículo de la Encyclopédie sobre «L’économie politique»[514]. Muchos estudiosos consideran que estas obras son las equivocadas porque entre ellas no se encuentra el Discours sur l’origine de l’inégalité [Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos], un libro que se considera de forma anacrónica aunque reveladora, «la obra más marxista de Rousseau»[515]. Si Marx hubiera estado familiarizado con esta obra, muchas de las comparaciones que aparecen en la literatura especializada –sobre sus distintas concepciones de la historia, la propiedad, la justicia distributiva, etcétera– revelarían una auténtica influencia de Rousseau.

Sin embargo, esta doble decepción no afecta demasiado al desarrollo de nuestra exposición. A fin de cuentas, no es posible establecer con certeza qué obras de Rousseau leyó Marx. No cabe duda de que, por ejemplo, conocía las Considérations sur le gouvernement de Pologne, y ciertos pasajes de la obra marxiana indican cierta familiaridad con el Discours sur l’origine de

l’inégalité[516]. Y lo que es aún más importante: no todo el mundo considera que el Contrato social y «L’économie politique» sean las obras «equivocadas». De hecho, dado el carácter, a nuestro juicio limitado, de la afinidad que existe entre ambos autores, puede que las pruebas textuales nos proporcionen una doble satisfacción. Marx no solo leyó las obras «correctas», sino que lo hizo en el mejor momento. En concreto, leyó y comentó el Contrato social más o menos en las mismas fechas en que escribió la Kritik e inmediatamente antes de embarcarse en la redacción de «Zur Judenfrage».

(Las notas que Marx escribió sobre Rousseau todavía se conservan y puede que sea útil analizarlas brevemente. El segundo cuaderno de Kreuznach contiene 103 resúmenes realizados a partir de una mediocre edición francesa del Contrato social publicada en Londres en 1782[517]. Dispersas entre esos resúmenes, hay algunas frases entre paréntesis escritas por el propio Marx, pero ninguna de ellas tiene una importancia sustancial. Al parecer, Marx escribió estos resúmenes con el fin de entender las líneas principales de la teoría de Rousseau, no para expresar sus propias opiniones. En este cuaderno encontramos notas sobre la naturaleza convencional del Estado legítimo, sobre el carácter inalienable de la soberanía, sobre la distinción entre soberano y gobierno, y sobre la imposibilidad de representación del soberano. Entre las ausencias significativas destaca la del análisis rousseauniano del castigo y de la población. La única excepción importante a esta pauta está relacionada con el alcance del comentario de Marx. El número de resúmenes se reduce de forma considerable hacia el final del Contrato social. En concreto, hay dos resúmenes correspondientes al Libro IV que aparecen bajo el epígrafe del Libro III. Por consiguiente, hay algunas cuestiones importantes, como el análisis de la religión civil, que el joven Marx no resumió.)

Finalmente, estudiaré brevemente la cuestión del reconocimiento. La obra de Marx contiene relativamente pocas referencias explícitas a Rousseau. Cierto estudioso calcula que en la obra de Marx y de Engels se menciona a Rousseau en veintidós ocasiones, casi siempre de pasada[518]. Se trata casi con toda seguridad de una estimación demasiada baja, pero demuestra que las alusiones de Marx a Rousseau son escasas y poco sustanciales.

No todas estas referencias explícitas son negativas. La imagen de un Marx que «desprecia a Rousseau y reniega de cualquier deuda intelectual con él» es engañosa[519]. La realidad, como reconocen algunos estudiosos, es «más complicada»[520]. Dicho esto, la verdad es que lo que dice Marx de Rousseau

no parece indicar que aquel comprendiera o valorara la obra de este. Se ha dicho con razón que se trata de observaciones «poco lisonjeras e indiferentes»[521].

A principios de la década de 1840, Marx consideraba que Rousseau se encontraba enmarcado en el contexto de dos tradiciones generales. Rousseau pertenecía –junto a Maquiavelo, Hobbes y Spinoza– a la primera generación de teóricos políticos modernos que «empezaban a mirar el Estado con ojos humanos», a argumentar a partir de la razón y de la experiencia en lugar de basarse en premisas teológicas[522]. Por otra parte, pensaba que Rousseau era –junto a Voltaire, Condorcet y Montesquieu– un precursor intelectual de la república burguesa que promovió la Revolución francesa[523].

Cuando el joven Marx comenta directamente las obras de Rousseau, los resultados no son muy impresionantes. En «Zur Judenfrage», por ejemplo, cita el Contrato social con el fin de demostrar que Rousseau era incapaz de apreciar que la emancipación humana no solo depende de condiciones políticas, sino sociales, un comentario que, cuando menos, se puede considerar inexacto. En el Contrato social, Rousseau muestra un claro interés por los requisitos sociales, culturales y económicos que debe cumplir la república virtuosa (y especifica que se precisa una población reducida, maleabilidad cultural, que no haya desigualdades económicas exageradas, etcétera)[524].

Ante la insignificante e indiferente presencia de Rousseau en los primeros escritos, los estudiosos muestran distintos grados de malestar. «Si hay algo realmente embarazoso y difícil de explicar en este asunto», observa uno de ellos, «es que a pesar de la deuda contraída con Rousseau, Marx jamás dio muestras de ser consciente de ello ni siquiera remotamente»[525]. En general, cuanto mayores son las afinidades que detectan los exégetas entre ambos autores, mayor es su preocupación por la falta de conciencia marxiana de la importancia de la visión y de la obra de Rousseau. El comentario torpe e impreciso que ofrece Marx en «Zur Judenfrage» es especialmente embarazoso, toda vez que aparece en una obra que a juicio de algunos habría sido «literalmente inconcebible sin Rousseau»[526]. El hecho de que en este texto tan breve la afinidad coexista con la llamativa falta de comprensión, merece, para algunos especialistas, un análisis más profundo.

Sin embargo, si se considera –como proponíamos anteriormente– que la afinidad entre Marx y Rousseau es menor de lo que se cree, la falta de reconocimiento resulta menos llamativa. Es más, en su incapacidad de comprender y valorar el

carácter complejo y singular del pensamiento político de Rousseau, Marx reflejaría una sordera muy extendida entre los alemanes de la época. La opinión de que Rousseau no era más que un precursor intelectual de la Revolución francesa –tanto del Terror como de la república burguesa– estaba muy extendida[527]. (De hecho, Arnold Ruge resumía esta opinión cuando afirmaba que Rousseau había inspirado tanto a los defensores de la «libertad política» como a los que «bebieron de la sangrienta acequia de la Revolución»[528].)

Marx y Saint-Simon

Dada la supuesta hostilidad hacia el socialismo utópico que se suele decir que mostraba Marx (véase el capítulo V), lo lógico sería que en sus obras apenas aparecieran rastros de la influencia de esta teoría política. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que la visión de la sociedad futura de Marx lleva la impronta de la tradición del socialismo utópico. De hecho, se ha llegado a decir que «casi todo» lo que escribió Marx sobre la forma concreta de la sociedad del futuro «se basa en las obras utópicas anteriores»[529].

Incluso los escépticos que se niegan a suscribir semejante afirmación consideran que la teoría marxiana de la dimensión política de la emancipación humana le debe mucho al socialismo utópico. A fin de cuentas, casi todos los especialistas están de acuerdo en que la influencia de Saint-Simon en este aspecto de la obra de Marx es indiscutible, y casi todo el mundo (el propio Marx incluido) enmarca a Saint-Simon dentro de la tradición del socialismo utópico (aunque se trate de una afirmación no exenta de polémica). Se ha dicho, por ejemplo, que la obra de Saint-Simon «anticipa la concepción marxiana del desvanecimiento del Estado», y que Marx «tiene una deuda indiscutible con él»[530]; que «fue en Saint-Simon» en quien «se inspiró Marx para desarrollar la idea de que el gobierno de los hombres debía ser reemplazado por la administración de las cosas»[531]; que «casi todas las ideas de Marx que no son estrictamente económicas», sobre todo la llamada «abolición del Estado», ya se encontraban «en estado embrionario» en la obra de Saint-Simon[532], etc. Da la sensación de que allí donde algunos estudiosos solo ven la influencia de Rousseau, otros no ven más que la de Saint-Simon.

A pesar del prestigio de los estudiosos que defienden estas teorías, la presunta afinidad que existe entre ambos autores no es ni mucho menos incuestionable. Incluso el más rudimentario bosquejo del pensamiento político de Saint-Simon pone de manifiesto que le separa un gran abismo del joven Marx[533].

La teoría social de Saint-Simon se construye a partir de un modelo psicológico de la humanidad. Saint-Simon decía haber descubierto que los humanos se mueven impulsados por el instinto universal de la búsqueda de poder, un instinto que en el futuro industrial se desviaría de su expresión más inmoral y destructiva en el conflicto histórico entre los individuos, y se pondría al servicio de la victoria cooperativa sobre el mundo natural. Saint-Simon considera que la naturaleza humana tiene una estructura tripartita formada por tres facultades básicas (la emotiva, la racional y la motora), una de las cuales se manifiesta de forma dominante en cada individuo. La estructura social del nuevo orden industrial tiene que organizarse conforme a estas facultades dominantes en clases de «artistes» (escritores, pintores y músicos), «savants» (científicos) e «industriels» (trabajadores asalariados y propietarios del capital)[534]. A su juicio, esta estructura de clases favorece el desarrollo individual («cada ciudadano debe limitarse a desempeñar el papel para el cual resulta más idóneo») y el objetivo social de la producción (que precisa la invención, el examen y la ejecución de los proyectos útiles)[535]. Sin embargo, el mayor logro del nuevo régimen industrial es que soluciona el problema del orden social. Saint-Simon estaba convencido de que el riesgo de agitación social –algo que le horrorizaba– se disiparía una vez que tuviera lugar la reorientación de la sociedad hacia la producción. Una vez que la población adquiriera el «gusto por el trabajo», decía, «toda tendencia al desorden» quedaría eliminada[536].

En líneas generales, Saint-Simon sostiene que la solución a los males sociales pasa por la reorganización de la sociedad bajo una nueva jerarquía industrial. Su intención era arrebatarle el poder a la aristocracia terrateniente y dejarlo en manos de los miembros más competentes y «productivos» de la nueva sociedad industrial. («La industria» la formaban, según la definición de Saint-Simon, las partes «productivas» de la economía, incluidos el comercio, las finanzas y las manufacturas.)

La estructura social del «nouveau monde saint-simonian» se basaba en la jerarquía y en la meritocracia. Los puestos de responsabilidad se adjudicarían a los más dotados, y las recompensas serían un reflejo de la contribución del individuo (y de su capital) a la productividad. En el contexto del exceso de

teorías sociales novedosas de la Francia decimonónica, la de Saint-Simon no destacaba ni mucho menos por su carácter igualitario ni radical. El objetivo sansimoniano no era invertir la pirámide social, sino sustituir a los «oisifs» (los ociosos) por manufactureros y banqueros[537]. No es de sorprender que esta teoría les resultara tan atractiva a los estudiantes más talentosos y ambiciosos de la École polytechnique[538].

La organización de los intereses sectoriales dentro de esta jerarquía industrial no era tan optimista. Saint-Simon animaba a los obreros en particular a abstenerse de fundar organizaciones independientes con el fin de promover sus intereses particulares (a través de la política o de las huelgas), y les aconsejaba que se sometieran a la sabiduría de los industriales más destacados y a la «administración» dirigida por estos mismos industriales. La religión y el arte eran medios vitales de control social a la hora de establecer y mantener la sumisión proletaria[539].

Lo que más le impresionaba a Saint-Simon eran los efectos que ejercía la religión sobre el comportamiento individual. Si se reformulaba y se planteaba una «nueva religión de Newton» o un «nuevo cristianismo», los menos ilustrados podrían sentirse en la obligación moral «de dedicar su tiempo y sus medios al trabajo útil»[540]. (Se ha dicho que esta visión sociológica de la religión estaba influida por la Contrarreforma católica[541].) Saint-Simon aconsejaba extender una red de autoridades espirituales que garantizaran el regular funcionamiento de la sociedad industrial mediante el uso de una retórica, una música y una imaginería que favoreciera, a través de «sentimientos de terror y de placer», que los fieles orientaran su fervor hacia la actividad productiva y se alejaran del desorden y la ociosidad[542]. Para demostrar sus teorías, Saint-Simon le encargó a Claude-Joseph Rouget de Lisle (el compositor de «La marsellesa») el «Premier Chant des industriels», un poema que ensalzaba el acto de «coraje civil» que había demostrado el destacado industrial lanero Guillaume Ternaux, al renunciar a su título feudal de barón[543].

La organización política más adecuada para este nuevo orden industrial era aquella que fomentaba la producción. Saint-Simon no quería reducir el abismo que separa a los gobernantes de los gobernados, sino valerse del poder «temporal» para reencauzar las energías humanas en una dirección más favorable. A veces decía que la forma política que, según la «razón» y la «experiencia», se aviene mejor a esas condiciones era cierto tipo de sistema parlamentario[544]. Sin embargo, el sistema que proponía no favorecía la

participación de los ciudadanos corrientes; los miembros del parlamento europeo que proponía Saint-Simon, por ejemplo, debían ser independientes y adinerados, elegidos por profesionales y tenían la obligación de servir durante periodos de diez años. Es más, este sistema era un régimen provisional que sería sustituido a su debido tiempo por un sistema tricameral estructurado según las demandas de la producción (con cámaras dedicadas a la «invención», «el examen» y «la ejecución» de los proyectos industriales)[545]. Dicho esto, cabe señalar que Saint-Simon concedía una importancia secundaria a la cuestión del Estado[546]. Pensaba que en la nueva sociedad industrial ese gobierno sufriría una metamorfosis y se convertiría en un estructura «administrativa» mucho más reducida cuyo único papel se reduciría a favorecer la producción[547]. Dado que la reorientación de la sociedad hacia la producción habría resuelto el problema del orden social, no habría necesidad alguna de ejército permanente ni de fuerzas policiales[548]. Su creencia en la desigualdad natural y en la naturaleza especializada de la toma de decisiones colectivas llevó a Saint-Simon a asignar «un poder temporal» en el nuevo orden social a aquellos que consideraba más competentes para ejercer ese papel, es decir, a los miembros más exitosos de la clase industrial[549]. Esto les permitiría actuar como el gobierno más «reducido» y «barato»; los principales «industriels», pensaba Saint-Simon, no solo eran los que tenían una motivación mayor a la hora de minimizar los costes y el alcance de las interferencias del gobierno, sino que además tenían el talento necesario para alcanzar esos objetivos[550].

Saint-Simon se burlaba de la participación de todos los ciudadanos en los «asuntos públicos» y sostenía que esa idea era un síntoma del atraso del pensamiento político contemporáneo; pensar que todos debemos participar en la política equivalía a afirmar que todos estamos igual de capacitados para «realizar descubrimientos químicos»[551]. La soberanía popular era un «dogma» que no tenía cabida en la sociedad industrial[552]. Una vez que la política se convirtiera en una ciencia positiva, la idea de participación política como «derecho natural» de todos los ciudadanos desaparecería. La política sobreviviría como «ciencia de la producción» al servicio de la administración del nuevo orden industrial[553]. Los criterios de competencia política quedarían definidos de forma clara y «el cultivo de la política se confiaría a una clase especial»[554].

En este breve bosquejo encontramos pocas afinidades con la visión del joven Marx de la comunidad política que sustituiría al Estado moderno (y menos aún con su pensamiento social y político general). La concepción de la humanidad de Saint-Simon no era en modo alguno igualitaria, y consideraba que el desarrollo

humano era independiente de la comunidad. Es más, era contrario a ampliar la participación política, consideraba que las tareas administrativas eran prerrogativa de una elite especializada y no era partidario de la democracia en ninguna de sus manifestaciones. En una palabra, si se analiza en detalle la tan cacareada afinidad de las teorías de Marx y de Saint-Simon en lo que concierne a la sociedad del futuro y al destino de la política parece evaporarse.

Los que afirman que existen ciertas conexiones entre los primeros escritos de Marx y el sistema sansimoniano también encuentran problemas a la hora de analizar la cuestión de la familiaridad. No existen pruebas concluyentes que demuestren que Marx leyera a Saint-Simon antes de trasladarse a París, ni de que leyera sus obras en profundidad antes de empezar a trabajar en Die deutsche Ideologie[555]. Este tipo de consideraciones cronológicas son importantes, toda vez que demuestran que Marx accedió a la obra de Saint-Simon después de concluir sus primeros escritos. Para poder afirmar que Saint-Simon influyó de modo significativo en la teoría de la realización humana de los primeros escritos, Marx tendría que haberse acercado a su obra antes de lo que lo hizo en realidad, y tendría que haberla estudiado de forma mucho más exhaustiva.

Algunos estudiosos sostienen que Saint-Simon debió de ejercer una influencia anterior e indirecta sobre Marx. Los canales de esta presunta influencia varían. A veces se dice que la fuente de influencia era general, a saber, «la primera oleada de fervor sansimoniano» que azotó Alemania[556]. Otras, se propone otro canal más concreto y se sugiere que Marx conoció la obra de Saint-Simon a través de Ludwig von Westphalen (su suegro) o de Eduard Gans (uno de sus profesores en la Universidad de Berlín)[557]. (Podría considerarse que Heine es otra fuente potencial de influencia sansimoniana si no fuera por los temas que le interesaban y por la falta de coincidencia en las fechas[558].) Aunque no existen motivos suficientes para negar que Saint-Simon influyera a Marx, me reafirmo en mi escepticismo inicial. Marx tenía trece o catorce años cuando la fama de Saint-Simon entre los alemanes alcanzó su cénit y, además, en esa época la doctrina sansimoniana no fue recibida con entusiasmo, sino con «inquietud», toda vez que se consideraba que contenía ideas «absurdas y potencialmente subversivas»[559]. La tesis de la influencia indirecta a través de canales más concretos también plantea algunos problemas. Sobre todo porque antes de determinar su verosimilitud habría que estudiar los vínculos más relevantes de forma exhaustiva, algo que todavía no ha hecho ningún estudioso. Es más, estas teorías ofrecen una solución a un problema –cómo pudo un autor influir a Marx antes de que este leyera su obra– que en mi opinión no existe. Si nos atenemos a

mi teoría, no hay afinidad alguna que explicar.

Por último, los que tratan de establecer similitudes entre ambos autores tampoco encuentran argumentos favorables en el reconocimiento marxiano de la obra de Saint-Simon. En los primeros escritos Marx alude muy pocas veces a Saint-Simon y a sus discípulos, y cuando lo hace, afirma que este autor era uno más de los que defendían que la verdadera fuente de la riqueza eran los «bienes muebles» y no las tierras. Además, Marx criticaba a sus discípulos por no entender el sistema de créditos y por confundir el poder productivo de la humanidad con la industria contemporánea. Ni siquiera mencionaba la visión sansimoniana de la política o del Estado[560].

En resumidas cuentas, las pruebas que acabo de enumerar no demuestran que existan argumentos convincentes para afirmar que Saint-Simon influyó en la visión de la dimensión política de la realización humana del joven Marx. El contenido de la obra de estos dos autores, sumado a la falta de familiaridad de Marx con la obra de Saint-Simon y a la escasez de citas de los primeros escritos, resulta bastante desesperanzador para los que desean enfatizar los posibles nexos que puedan existir entre ellos.

Un (breve) resumen

En este capítulo, he intentado aclarar la teoría opaca y fragmentaria de la emancipación humana que se desarrolla en los primeros escritos. El joven Marx propone una reorganización de la sociedad que permita que el «hombre verdadero» –el individuo que ha actualizado (es decir, que ha desarrollado y desplegado) sus capacidades humanas esenciales– no sea un simple reflejo pálido e imperfecto que solo exista en el Estado político abstracto, sino que se convierta en una figura que se pueda encontrar en la vida cotidiana.

Aunque el tema, el lenguaje y el contenido esencial de los primeros escritos están profundamente influidos por la obra de Feuerbach, he intentado demostrar que la influencia de este autor en la teoría de la comunidad política del futuro del joven Marx es bastante moderada. A pesar de que ambos autores abogan por un perfeccionismo restringido y aprecian la dimensión comunal de la naturaleza humana, sus ideales políticos parecen bastante alejados.

Para explicar la dimensión perfeccionista de los primeros escritos, hemos analizado la visión marxiana de las condiciones de la realización humana. Esta requiere una sociedad que no solo satisfaga las necesidades físicas elementales del individuo (el sustento, el calor y la vivienda, ciertas condiciones climáticas, el ejercicio físico, la higiene básica, la procreación y la actividad sexual) sino también otras necesidades menos elementales, que se pueden dividir a su vez en las que no se suelen considerar específicas de la teoría de Marx (el esparcimiento, la cultura, la estimulación intelectual, la expresión artística, la satisfacción emocional y el placer estético) y las que sí se consideran específicas (la realización en el trabajo y la pertenencia a una comunidad con sentido). Esta visión de la realización humana, como hemos visto, no es (necesariamente) completa, ni parcial, ni desmesuradamente extravagante.

Hay dos sentidos en los que se puede afirmar que la visión de la realización humana del joven Marx posee una dimensión política. En primer lugar, se puede decir, en un sentido aristotélico, que el «hombre verdadero» es un animal político, ya que para Marx la cooperación compleja en busca del bien común que caracteriza a la comunidad es a la vez condición y consecuencia de la realización humana. En segundo lugar, en la teoría del joven Marx de la dimensión política de la sociedad del futuro encontramos algunos elementos institucionales apenas perceptibles. Marx parece mostrarse partidario de una participación más amplia en la vida política de los ciudadanos preocupados por el bien común, de que los ciudadanos se apropien de las tareas administrativas que antes eran prerrogativa de una burocracia aislada y privilegiada, y de la posible sustitución de la democracia representativa por cierta variedad de delegación popular. Estas reminiscencias fragmentarias de la tradición del republicanismo cívico se inscriben en el marco de una visión en la que la política no desaparece del todo, sino que simplemente pierde su carácter abstracto.

Por último, en un intento de aclarar la teoría marxiana de la dimensión política de la emancipación humana, hemos analizado algunos antecedentes e influencias que se mencionan en la literatura especializada. En este contexto, no hemos encontrado afinidades significativas entre el joven Marx y Saint-Simon, y solo hemos podido identificar cierta similitud bastante restringida con Rousseau –en la crítica de la representación y en la defensa del gobierno entendido como «comisión»– que sería equivocado considerar una afinidad en términos generales.

Aunque es posible que mi exposición de los posibles antecedentes e influencias

haya aclarado ciertos aspectos de la obra de Marx, las observaciones de Marx en relación con esta cuestión siguen siendo fragmentarias y opacas. A continuación estudiaremos por qué a Marx no le preocupaba que su explicación de la sociedad del futuro fuera tan somera.

[1] «Zur Judenfrage», 361/160/226.

[2] Para la noción de teoría ideal, véase John Rawls, A Theory of Justice, Oxford, 1971, pp. 8-9 [ed. cast.: Teoría de la justicia, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979]; y Jonh Rawls, Political Liberalism, Nueva York, 1993, p. 284 [ed. cast.: El liberalismo político, Barcelona, Crítica, 2004].

[3] El pasaje completo reza así: «Solo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus forces propres como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana», «Zur Judenfrage», 370/168/234.

[4] Ibid.

[5] Ibid.

[6] Véase también Manuskripte, 574/333/386.

[7] «Zur Judenfrage», 370/167/234. Véase también ibid., 366/164/231.

[8] Ibid., 370/159/226.

[9] Ibid., 370/168/234.

[10] Véase Auszüge aus James Mill, 451/217/265.

[11] Véase Thomas Hurka, Perfectionism, Oxford, 1993, parte I.

[12] Véase ibid., p. 4.

[13] Lo cual resulta lamentable, sobre todo para aquellos que cuestionan que apelar a la naturaleza humana permite conceder una preferencia intrínseca a la virtud sobre el vicio. Véase Thomas Hurka, Virtue, Vice, and Value, Oxford, 2001, p. vii.

[14] Georg Lukács, Reviews and Articles from «Die rote Fahne», Londres, 1983, p. 58.

[15] Para la evolución de la primera etapa intelectual de Feuerbach, véase Marx W. Wartofsky, Feuerbach, Cambridge, 1977, pp. 28-134.

[16] En las tres «dudas» (Zweifel) de 1827-1828 encontramos pruebas que demuestran que en estas obras Feuerbach adoptó un enfoque crítico. «Fragmente», 155-156/269-270.

[17] Véase, por ejemplo, el estudio sobre Bacon de Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie, pp. 50 y ss.

[18] Véase, por ejemplo, Eugene Kamenka, The Philosophy of Ludwig Feuerbach, Londres, 1970, pp. 93-94; y Daniel Brudney, Marx' Attempt to Leave Philosophy, Cambridge, Massachusetts,1998, capítulos 1 y 2, respectivamente.

[19] Feuerbach, «Naturwissenschaft», p. 367. Para algunos antecedentes de este famoso retruécano (incluido el «Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es» de Brillat-Savarin), véase Simon Rawidowicz, Ludwig Feuerbachs Philosophie: Ursprung und Schicksal, Berlín, 1964, p. 202; para un simpático comentario del ensayo, véase Melvin Cherno, «Feuerbach's "Man is what he eats" A Rectification», Journal of the History of Ideas, vol. 24 (1963), pp. 397-406; y para una peculiar apropiación de las observaciones de Feuerbach, véase Ken Geach, The Feuerbach Diet, Garnant, sin fecha.

[20] Véase Frederick Gregory, Scientific Materialism in Nineteenth-Century Germany, Dordrecht, 1977.

[21] Para una definición ponderada de estos temas, veáse Van A. Harvey, Feuerbach and the Interpretation of Religion, Cambridge, 1995, sobre todo los capítulos 2 y 3. Véase también David Leopold, «Review of Van A. Harvey», The Bulletin of the Hegel Society of Great Britain, n.º 34 (1996), pp. 67-71.

[22] Esto era lo que más le molestaba a Feuerbach. Véase, por ejemplo, «Zur Beurteilung».

[23] Wesen, 46/13.

[24] Véase ibid., 14/xiii y 20/xix.

[25] Ibid., 18/xvii.

[26] Ibid., 48/14. Véase también ibid., 268/153.

[27] Ibid., 48-49/14.

[28] Ibid., 334-335/197.

[29] Quizá dependiendo del contexto, véase Harvey, Feuerbach and the Interpretation of Religion, p. 70. Véase también Brudney, Marx's Attempt to Leave Philosophy, pp. 31 y ss.

[30] Véase Wesen, 51/16.

[31] En otras ocasiones Feuerbach limita el uso de esta distinción a los objetos que podemos «percibir directamente». Véase Grundsätze, 271/10.

[32] Véase Wesen, 51/16.

[33] Ibid., 53/17.

[34] Ibid.

[35] Ibid., 20/xix.

[36] Ibid., 109/54.

[37] Terencio, Heauton Timorumenos, I, i, 25. Feuerbach afirmaría después que este debía de ser el lema de la nueva filosofía. Véase Grundsätze, 337/70. Marx afirmaría que esta era su «máxima favorita». «Confesión», 597/568.

[38] Luther, 412/116.

[39] Wesen, 112/55.

[40] Véase ibid., 102/50.

[41] Véase ibid., 338/199 y 335/197.

[42] Ibid., 359/213.

[43] Ibid., 62/25.

[44] Ibid., 360/214.

[45] Ibid., 370/221.

[46] Ibid., 365/217.

[47] Véase el análisis que aparece en ibid., 365/217 y ss.

[48] Véase Jenófanes, «Fragmento 16», G. D. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield (eds.), The Presocratic Philosophers: A Critical History and Selection of Texts, 2.a edición, Cambridge, 1983, pp. 168-169 [ed. cast.: Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 2008].

[49] Wesen, 34/5.

[50] Ibid., 46/12.

[51] Véase Erich Schneider, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik: Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik mit Ausblicken auf das 20. Jahrhundert und einem Anhang über Feuerbach, Gotinga, 1972, pp. 42 y ss.

[52] Wesen, 34/5.

[53] Véase «Beleuchtung einer theologischen Rezension», pp. 178-179.

[54] Véase Wesen, 73-74/31-32.

[55] Véase Feuerbach a Otto Wigand, 5 y 16 de enero de 1841, Gesammelte Werke, 18, pp. 47, 56.

[56] Heine, Atta Troll, 30-31/436.

[57] Wesen, 443/270.

[58] Véase B. M. G. Reardon, Religious Thought in the Nineteenth Century: Illustrated From Writings of the Period, Cambridge, 1966, p. 7; y Paul Ricoeur, «The Critique of Religion», The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work, Charles E. Reagan y David Stewart (eds.), Boston, 1978, p. 217.

[59] Wesen, 58/21.

[60] Ibid., 452/276.

[61] Ibid., 454/278.

[62] Ibid., 445/271.

[63] Ibid., 453/277-278.

[64] Véase David Leopold, «Introduction», Max Stirner, The Ego and Its Own, David Leopold (ed.), Cambridge, 1995, pp. xix y ss.

[65] Triumph, 302/337. En la segunda edición, Feuerbach defendía sus observaciones. Véase Wesen, 15/xiv.

[66] Feuerbach introdujo estos cambios porque estaba convencido de que la «simplicidad» era uno de los rasgos distintivos de la nueva filosofía. Véase «Vorläufige Thesen», 251/162. Esta convicción quedó reflejada en las sucesivas ediciones de Das Wesen des Christentums (1841, 1843 y 1849), en las que se suprimieron o tradujeron las citas en latín, se introdujeron más citas y ejemplos, y se sustituyeron las palabras con raíz latina por términos alemanes («Objekt» se convirtió en «Gegenstand», por ejemplo). Puede que otros cambios en el texto reflejen también la evolución en las opiniones fundamentales de Feuerbach. Véase Francis Schuessler-Fiorenza, «Feuerbach's Interpretation of Religion and Christianity», The Philosophical Forum, vol. 15, n.º 2 (invierno de 1979-1980), pp. 161-181.

[67] Louis Althusser, «Note du traducteur», Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques: Textes choisis, 1839-1845, París, 1973, p. 7.

[68] Esta clara alusión a Clausewitz aparece en Wartofsky, Feuerbach, p. 349.

[69] Véase Grundsätze, 266/6.

[70] «Vorläufige Thesen», 258/167.

[71] Grundsätze, 281/18.

[72] Ibid., 300/36.

[73] Wesen, 73/31.

[74] «Vorläufige Thesen», 246/158.

[75] Wesen, 73/31.

[76] Ibid.

[77] «Vorläufige Thesen», 246/158.

[78] Wesen, 73/31.

[79] Ibid.

[80] Ibid., 72/30.

[81] «Vorläufige Thesen», 246/158.

[82] Ibid,. 252/162.

[83] Ibid., 245/158.

[84] Grundsätze, 278/15.

[85] «Vorläufige Thesen», 245/158.

[86] Ibid.

[87] Ibid.

[88] Véase ibid., 246/160.

[89] Ibid., 251/161.

[90] Ibid., 251/162.

[91] Ibid.

[92] Ibid.

[93] Ibid., 246/158.

[94] Grundsätze, 334/67.

[95] Vorlesungen, 287/256.

[96] Grundsätze, 266/5-6.

[97] Véase «Vorläufige Thesen», 243/156.

[98] Grundsätze, 266/5.

[99] Ibid., 311/47. El primero que acuñó la expresión «Aristóteles alemán» fue su discípulo K. F. Bachmann en una conocida recensión de la Phänomenologie.

[100] Ibid., 295/32.

[101] Ibid., 296/32.

[102] «Nothwendigkeit», 216/146.

[103] Ibid., 215-216/145.

[104] Ibid., 217/147.

[105] Véase ibid.

[106] Wesen, 385/230.

[107] Véase ibid., 378/226.

[108] Ibid., 378/227.

[109] Ibid., 386/231.

[110] Ibid., 385/231.

[111] André Liebich, Between Ideology and Utopia: The Politics and Philosophy of August Cieszkowski, Dordrecht, 1979, p. 323. Véase también William J. Brazil, The Young Hegelians, New Haven, 1970, p. 77.

[112] Gregory, Scientific Materialism, p. 190.

[113] Wartofsky, Feuerbach, p. 396.

[114] Nicholas Lobkowicz, Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx, Notre Dame, Indiana, 1967, p. 250.

[115] Harold Mah, The End of Philosophy, the Origin of «Ideology»: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians, Berkeley, 1987, p. 6.

[116] Paul Thomas, Karl Marx and the Anarchists, Londres, 1980, p. 135.

[117] Para las Burschenschaften que aparecieron después de los decretos de Karlsbad, véase Roland Ray Lutz Jr, «The German Revolutionary Student Movement, 1819-1833», Central European History, vol. 4 (1971), pp. 215-241.

[118] Véase Feuerbach a Wilhelmine Feuerbach el 22 de octubre de 1820, Gesammelte Werke, 17, p. 9.

[119] Anselm Feuerbach a Feuerbach, 15 de agosto de 1824, Gesammelte Werke, 17, p. 51. Anselm Feuerbach es más famoso por su reforma del código penal bávaro, pero en sus obras de criminología también se incluye un análisis de la figura de Kaspar Hauser (de quien Anselm fue amigo y protector). Lawrence Stepelevich ha publicado tres declaraciones juradas de Feuerbach en The Philosophical Forum, vol. 8, n.º 2-4 (1978), pp. 28-30.

[120] La prueba de un teorema de la geometría euclidiana de Karl (la circunferencia de nueve puntos de un triángulo) se conoce en la actualidad como el «Teorema de Feuerbach».

[121] Véase Laura Guggenbuhl, «Karl Wilhelm Feuerbach», Charles Coulston Gillispie (ed.), The Dictionary of Scientific Biography, Nueva York, 1971, pp. 601-602; y Feuerbach, «Paul Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne», pp. 329-330. Para Follen, véase Karl H. Wegert, «The Genesis of Youthful

Radicalism: Hesse-Nassau, 1806-1819», Central European History, vol. 10 (1977), pp. 183-205; y Leonard Krieger, The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition, Chicago, 1972, pp. 266 y ss.

[122] Vorlesungen, 9/3.

[123] Feuerbach a Christian Kapp, 18 de mayo de 1844, Gesammelte Werke, 18, p. 353. Véase también Vorlesungen, 9/2.

[124] Véase Feuerbach a Otto Wigand, 3 de marzo de 1848, Gesammelte Werke, 19, p. 145. Véase también Feuerbach a Bertha Feuerbach, 30 de junio de 1848, Gesammelte Werke, 19, pp. 166-168.

[125] Vorlesungen, 7/1.

[126] Véase Feuerbach a Bertha Feuerbach, 30 de junio de 1848, Gesammelte Werke, 19, pp. 166-168, y Feuerbach a Bertha Feuerbach, 6 de junio de 1848, Gesammelte Werke, 19, pp. 156-158. Feuerbach pensaba que la derrota de Robert Blum –con respecto a la cuestión del poder ejecutivo– había sido el momento que la Asamblea Nacional había aprovechado «para restablecer la época antigua». Feuerbach a Bertha Feuerbach, 30 de junio de 1848, Gesammelte Werke, 19, p. 167. Véase también Feuerbach a Otto Wigand, 5 de junio de 1848, Gesammelte Werke, 19, pp. 155-156.

[127] Véase Feuerbach a Bertha Feuerbach, 6 de junio de 1848, Gesammelte Werke, 19, p. 157. Véase también Feuerbach a Otto Wigand, 28 de septiembre de 1848, Gesammelte Werke, 19, p. 84.

[128] Para la «gran crítica a la economía política» de Marx, véase la carta de Feuerbach a Friedrich Kapp del 11 de abril de 1868, Briefe, carta 336. Véase también Marx a Engels, 25 de septiembre de 1869, MEW, 32, pp. 371-372; MECW, 43, p. 354. Para Feuerbach y el SPD, véase Rawidowicz, Ludwig Feuerbachs Philosophie, p. 316.

[129] Para una opinión discrepante, véase Richard Schacht, Alienation, Londres, 1971, p. 69 n. 5.

[130] «Toda separación de seres que se encuentran esencialmente aliados resulta dolorosa (Jede Trennung zusammengehörender Wesen ist schmerzlich)». Wesen, 313/183. Véase también ibid., 310/181.

[131] Allen W. Wood, Karl Marx, Londres, 1981, p. 13.

[132] David Conway, A Farewell to Marx. An Outline and Appraisal of His Theories, Londres, 1987, p. 34.

[133] Thomas, Karl Marx and the Anarchists, pp. 101, 71, 138.

[134] Paul Thomas, «Karl Marx and Max Stirner», Political Theory, vol. 3, n.º 2 (1975), p. 162.

[135] István Mészáros, Marx's Theory of Alienation, Londres, 1970, p. 84. Véase también ibid., p. 236.

[136] Robert C. Tucker, Philosophy and Myth, segunda edición, Cambridge, 1972, p. 91.

[137] Nicholas Lash, A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx, Londres, 1981, p. 60.

[138] A veces los comentarios del propio Marx parecen apuntar en esta misma dirección. Véase, por ejemplo, Die deutsche Ideologie, 42/58. No obstante, véase también ibid., 42-43/38-39.

[139] Véase, por ejemplo, «Beziehung», 429/82.

[140] Wesen 8/. Este pasaje es uno de los que se omiten en la traducción inglesa de George Eliot.

[141] Ibid., 596/330.

[142] Véase, por ejemplo, ibid., 597/330-331. Feuerbach rompió con el «enfermo» Daumer en 1844. Véase Feuerbach a Schibich, 21 de octubre de 1851, Gesammelte Werke, 19, pp. 321-325. Véase también Feuerbach, «Über den Marienkultus». Para Daumer, véase Karlhans Kluncker, Georg Friedrich Daumer: Leben und Werk 1800-1875, Bonn, 1984; y Paul Lawrence Rose, German Question/Jewish Question: Revolutionary Antisemitism from Kant to Wagner, Princeton, 1992, pp. 47-48, 251-262.

[143] Wesen, 433-434/262. El sacrificio literal, especulaba Feuerbach después, solo ha sobrevivido en las ejecuciones judiciales de los Estados cristianos

contemporáneos. Véase Vorlesungen, 370/328.

[144] Wesen, 65/26.

[145] Luther, 354/33.

[146] Ibid.

[147] Wesen, 291/168. Véase también ibid., 434/263.

[148] Ibid., 291/167.

[149] Ibid.

[150] Ibid., 287/165 y 291/167.

[151] Ibid., 548/313. Feuerbach afirma que hay otras religiones que también atribuyen una relevancia «religiosa» al matrimonio. Véase ibid., 286/165 y 292/168.

[152] Ibid., 550-551/314.

[153] Ibid., 65-66/26.

[154] Ibid., 433/262.

[155] Ibid., 434/263.

[156] Véase ibid., 431/261.

[157] Ibid. 429/260.

[158] Ibid.

[159] Véase también «Beziehung», 440/90.

[160] Wesen, 430/261.

[161] Ibid., 446/272.

[162] Ibid., 447/272.

[163] Ibid., 446/272.

[164] Merkwürdige Äußerungen, 424/125.

[165] Ibid.

[166] Wesen, 426/257-258.

[167] Ibid., 426/258.

[168] Ibid., 427/257.

[169] Ibid., 429/260.

[170] Véase ibid., 426/257.

[171] Grundsätze, 288/25.

[172] Ibid.

[173] Ibid., 289/25. Véase también Wesen, 15/xiv y «Vorläufige Thesen», 251/162.

[174] Wesen, 15/xiv.

[175] «Vorläufige Thesen», 252/162.

[176] Wesen, 15/xiv.

[177] Grundsätze, 264/3. Véase también Vorlesungen, 315/281.

[178] Grundsätze, 264-265/3.

[179] Ibid., 265/3.

[180] Wesen, 450/274.

[181] «Beziehung», 429/82.

[182] Ibid. Véase también ibid., 427/81.

[183] «Vorwort [zu Sämtliche Werke]», p. 189.

[184] Ibid.

[185] Véase «Beziehung», 429/82.

[186] «Nothwendigkeit», 218/148.

[187] «Beziehung», 428/82.

[188] Ibid. Véase también Vorlesungen, 157/138.

[189] Vorlesungen, 115/100-101.

[190] «Beziehung», 428/82.

[191] Vorlesungen, 274/245.

[192] Luther, 412/116.

[193] Vorlesungen, 315/281. Véase también Luther, 390/84.

[194] «Nothwendigkeit», 222/152.

[195] Véase ibid.

[196] Ibid., 219/149.

[197] Hans Blumenberg, Die Legitimät der Neuzeit, segunda edición, Fráncfort del Meno, 1988, p. 520 [ed. cast.: La legitimación de la Edad Moderna, Valencia, Pre-textos, 2008]. Véase también Gedanken, 286/83.

[198] «Fragmente», 159/273.

[199] «Nothwendigkeit», 219/149.

[200] Vorlesungen, 241/214.

[201] «Nothwendigkeit», 219/149.

[202] Wesen, 444/271.

[203] Véase ibid., 30-31/3.

[204] Grundsätze, 319/54.

[205] Véase, por ejemplo, Luther, 398/95.

[206] Véase, por ejemplo, «Fragmente», 180/295.

[207] Wesen, 440/267. Posiblemente se inspiró en Cicerón, De officiis, I, 22.

[208] «Beziehung», 441/91. Véase también Feuerbach a Otto Wigand, 8-16 de noviembre de 1847, Gesammelte Werke, 19, p. 137; y Feuerbach a Friedrich Kapp, 15 de octubre de 1844, Gesammelte Werke, 18, p. 398.

[209] «Rapid Progress», pp. 235-236. Véase también Engels a Marx, 22 de febrero-7 de marzo de 1845, MEW, 27, p. 20; MECW, 38, p. 22; y Alex Callinicos, Marxism and Philosophy, Oxford, 1983, p. 32.

[210] Véase «Fragmente», 180/295 y «Beziehung», 432-433/85.

[211] «Vorläufige Thesen» 248/160.

[212] Ibid., 248/159.

[213] Encontramos aquí una reminiscencia de la preferencia de Heine por la sensualidad de Helena frente a la represión del nazareno. Véase en este contexto Margaret A. Rose, Marx’s Lost Aesthetic: Karl Marx and the Visual Arts, Cambridge, 1984, capítulos 1 y 2.

[214] «Vorläufige Thesen», 248/160.

[215] Ibid., 247/159.

[216] Ibid., 248/160.

[217] «Beziehung», 440/91.

[218] Vorlesungen, 380/336.

[219] «Nothwendigkeit», 218/148.

[220] Ibid., 221/151. Feuerbach afirmaría más adelante que la república presenta cierta afinidad con el «igualitarismo» de la naturaleza en general. Véase Vorlesungen, 155-157/137-139.

[221] Vorlesungen, 380/336.

[222] Ibid., 168/149.

[223] Ibid., 180/159.

[224] Ibid., 168/149.

[225] «Nothwendigkeit», 221/151.

[226] Ibid.

[227] Ibid.

[228] Ibid., 222/152.

[229] Louis Althusser, For Marx, Londres, 1969, p. 46.

[230] Véase Stirner, Der Einzige, 192/158.

[231] Entre las monografías que abordan este tema destacan Klaus Erich Bockmuhl, Leiblichkeit und Gesellschaft: Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Gotinga, 1961; y Werner Schuffenhauer, Feuerbach und der Junge Marx: Zur Entstehungsgeschichte der Marxistischen Weltanschauung, Berlín, 1965.

[232] Para el artículo de Feuerbach, véase Gesammelte Werke, 9, pp. 82-99. Para la familiaridad de Marx con este artículo, véase Marx a Ruge, 10 de febrero de 1842, MEW, 27, p. 395; MECW, 1, p. 381.

[233] Véase Differenz, 59/94. Véase también Warren Breckman, Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory, Cambridge, 1999, pp. 266 y ss.

[234] Véase, por ejemplo, Manuskripte, 468/232/281 y 569/327/380. Véase también David McLellan, The Young Hegelians and Karl Marx, Londres, 1969,

pp. 95 y ss.

[235] Tanto Das Wesen des Christentums como Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers se mencionan favorablemente en Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, MEW, 27, pp. 425, 428; MECW, 3, pp. 354, 357.

[236] «Kritik: Einleitung», 387/175/244.

[237] Manuskripte, 543/303/355. Véase también Feuerbach, «Über den "Anfang der Philosophie"», 145/137-138.

[238] Para la decisión de emigrar, véase Feuerbach a Friedrich Kapp, 3 de marzo de 1850, Gesammelte Werke, vol. 19, p. 227.

[239] Manuskripte, 569/328/381. Véase también ibid., 468/232/281.

[240] Die heilige Familie, 58/56.

[241] Ibid., 7/7. Marx comunicó a Feuerbach su intención de publicar «un pequeño folleto» criticando la Allgemeine Literatur-Zeitung, una revista que contenía «una gran polémica encubierta contra usted». Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, MEW, 27, p. 427; MECW, 42, p. 356.

[242] Marx a Engels, 24 de abril de1867, MEW, 31, p. 290; MECW, 42, p.360.

[243] Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, MEW, 27, p. 425; MECW, 3, p. 354. Como muestra de ese respeto y de ese amor, Marx le adjuntaba una copia de su «Kritik: Einleitung».

[244] Manuskripte, 468/232/281.

[245] «Kritik: Einleitung», 378/175/243. A Feuerbach no se le nombra, pero no cabe duda de que son sus opiniones las que se parafrasean. Véanse además los comentarios de Marx sobre la interpretación feuerbachiana de la Encarnación y de la Trinidad que aparecen en Die heilige Familie, 58/56.

[246] Manuskripte, 569/328/381.

[247] Die heilige Familie, 41/39. Véanse también los comentarios de Marx en relación con el carácter religioso de la filosofía que aparecen en Manuskripte,

569/328/381.

[248] Manuskripte, 570/329/382. Véase también ibid., 543/303/355.

[249] Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, MEW, 27, p. 425; MECW, 3, p. 354.

[250] Para la evolución del significado del socialismo y del comunismo, véase Wolfgang Schieder, «Sozialismus», Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politische-sozialen Sprache in Deutschland, Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), vol. 5, Stuttgart, 1984, pp. 923-996; Wolfgang Schieder, «Kommunismus», Geschichtliche Grundbegriffe, Brunner, Conze y Koselleck (eds.), vol. 3, Stuttgart, 1982, pp. 455-529; y Jacques Grandjonc, Communisme/ Kommunismus/Communism: Origine et développement international de la terminologie communautaire pré-marxiste des utopistes aux neo-babouvistes, 1785-1842, vol. 1: Historique, vol. 2: Pièces justificatives, Tréveris, 1989.

[251] «Rapid Progress», 235-236. Véase también Engels a Marx, 22 de febrero-7 de marzo de 1845, MEW, 27, p. 20; MECW, 38, p. 22; y Callinicos, Marxism and Philosophy, p. 32.

[252] Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, MEW, 27, p. 425; MECW, 3, p. 354. Véase también Manuskripte, 570/328/381; y Feuerbach, Grundsätze, 339-340/72.

[253] El artículo aparece, por ejemplo, en MEW, 1, pp. 26-27; y en Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, L. D. Easton y K. H. Guddat (eds.), Garden City, Nueva York, 1967. La autoría de Marx se presupone, por ejemplo, en Brudney, Marx's Attempt to Leave Philosophy, pp. xviii, 98.

[254] Para una versión alternativa a la de Ryazanov que afirma que se debe atribuir a Feuerbach, véase Hans-Martin Sass, «Feuerbach statt Marx: Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach"», International Review of Social History, vol. 12 (1967), pp. 108-119. Los editores de MECW afirman sumariamente que está «demostrado» que Marx no es el autor de este ensayo. «Prefacio», MECW, 1, p. xxxiii.

[255] Kapital, 637/605.

[256] Para una defensa de la interpretación historicista, véase Van A. Harvey, «Ludwig Feuerbach und Karl Marx», Ninian Smart, John Clayton, Patrick Sherry y Steven T. Katz (eds.), Nineteenth Century Religious Thought in the West, vol. I, Cambridge, 1985, p. 292; Sidney Hook, From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, Londres, 1936, p. 74; y Vernon Venable, Human Nature, Londres, 1946, p. 22.

[257] Para distintas refutaciones de la interpretación historicista, véase John McMurtry, The Structure of Marx's World View, Princeton, 1978, capítulo I; Norman Geras, Marx and Human Nature. Refutation of a Legend, Londres, 1983; y W. Peter Archibald, Marx and the Missing Link: «Human Nature», Londres, 1989, 3.ª parte.

[258] Véanse, por ejemplo, Wal Suchting, «Marx's Theses on Feuerbach: Notes Towards a Commentary (With a New Translation)», John Mepham y David-Hillel Ruben (eds.), Issues in Marxist Philosophy, vol. 2; Materialism, Brighton, 1979, p. 19; y Joseph Margolis, «Praxis and Meaning: Marx's Species-Being and Aristotle's Political Animal», George E. McCarthy (ed.), Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity, Lanham, Maryland, 1992, pp. 323-333. Para una réplica definitiva, véase Geras, Marx and Human Nature.

[259] La afirmación de que la antropología filosófica de Marx es la antítesis de su teoría de la historia la rechazan los que sostienen que esta presupone a aquella y los que sostienen que son independientes. Véase McMurtry, The Structure of Marx's World View, pp. 19-20; y G. A. Cohen, History, Labour, and Freedom: Themes From Marx, Oxford, 1988, capítulos 5, 8 y 9.

[260] Véase Jon Elster, Making Sense of Marx, Cambridge, 1985, pp. 62 y ss; y McMurtry, The Structure of Marx's World-View, pp. 21 y ss.

[261] Kapital, 193/188.

[262] Véase Harry G. Frankfurt, The Importance of What We Care About: Philosophical Essays, Cambridge, 1988, p. 106 [ed. cast.: La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos, Madrid, Katz, 2006].

[263] Véase, por ejemplo, Joel Feinberg, Social Philosophy, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1973, p. 111.

[264] Véase, por ejemplo, G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», Philosophy, vol. 33 (1958), p. 7.

[265] Manuskripte, 578/336/389-390.

[266] Ibid., 578/336/390.

[267] Ibid.

[268] Véase ibid., 515/275/327-328.

[269] Ibid., 514-515/275/327-328.

[270] Ibid., 514/275/328.

[271] Ibid., 548/308/359.

[272] Ibid., 548-549/308-309/360.

[273] Ibid., 548/308/359.

[274] Ibid., 514-515/275/327 y «Zur Judenfrage», 375/172/239.

[275] «Kritische Randglossen», 396/193/406.

[276] Manuskripte, 548/308/360.

[277] Ibid., 542/302/353.

[278] Ibid., 515/275/327.

[279] Véase ibid., 549/309/361.

[280] Ibid.

[281] Ibid.

[282] Ibid. Nótese también el entusiasmo de Marx por «el ansia de conocimiento» que demostraba tener el emergente movimiento sindical. Die heilige Familie, 89/84.

[283] Manuskripte, 549/309/361.

[284] Ibid.

[285] Ibid., 541/301/353.

[286] «Kritische Randglossen», 396/193/406. Para un lenguaje igual de contundente, véase Auszüge aus James Mill, 455/220/269.

[287] Véase C. J. Arthur, Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel, Oxford, 1986, pp. 12-19. Esta distinción terminológica sigue siendo útil a pesar de que no se sepa con certeza si se puede atribuir al joven Marx.

[288] Manuskripte, 515/275/327.

[289] Véase G. A. Cohen, Karl Marx's Theory of History: A Defence, Oxford, 1978, capítulo 5.

[290] Manuskripte, 512/272/324.

[291] Auszüge aus James Mill, 461/227/276.

[292] Ibid., 455/221/270. Para una formulación más conocida de esta idea, véase Kapital, 86/83.

[293] Manuskripte, 512/272/327.

[294] Auszüge aus James Mill, 454/220/269.

[295] Manuskripte, 515/275/327.

[296] Auszüge aus James Mill, 456/222/270.

[297] Manuskripte, 517-518/277-278/330.

[298] Auszüge aus James Mill, 460/225/275.

[299] Ibid.

[300] Ibid., 456/222/270.

[301] Manuskripte, 517/277/329.

[302] Auszüge aus James Mill, 455/220/269.

[303] Manuskripte, 517/277/329.

[304] Ténganse en cuenta, por ejemplo, las distintas interpretaciones a las que ha dado lugar el intento de Marx de «derivar» de la actividad productiva alienada las otras dimensiones tal como se formula en los Manuskripte. Véase, por ejemplo, Mészáros, Marx's Theory of Alienation, pp. 78 y ss; Isidor Wallimann, Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labour, Westport, Connecticut, 1981, pp. 31 y ss, y John Maguire, Marx's Paris Writings: An Analysis, Dublín, 1972, pp. 67 y ss.

[305] Manuskripte, 524/284/336.

[306] «Kritische Randglossen», 396/193/406.

[307] Manuskripte, 474/238/285.

[308] Ibid., 474/238/286. Véase también ibid., 513/273/325 e ibid., 524/284/336.

[309] «Kritische Randglossen», 396/193/406.

[310] Ibid.

[311] Manuskripte, 474/237-238/285. Véase también Auszüge aus James Mill, 455/220/269.

[312] Manuskripte, 513/273/326.

[313] Auszüge aus James Mill, 462/227/277.

[314] Ibid.

[315] Ibid.

[316] Ibid., 463/228/278.

[317] Ibid.

[318] Ibid., 462/227/277.

[319] Ibid., 462/228/277.

[320] Ibid.

[321] Ibid.

[322] Ibid.

[323] Ibid.

[324] Ibid.

[325] Ibid.

[326] Ibid., 463/228/278.

[327] La distinción entre «Gemeinschaft» y «Gesellschaft» se le suele atribuir a Ferdinand Tönnies, pero tiene una larga historia en el pensamiento social alemán (aparece ya en la obra de Otto von Gierke y en la de Theodor Mommsen).

[328] Véase el «concepto ordinario» de comunidad que se perfila en Andrew Mason, Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance, Cambridge, 2000, pp. 20-27.

[329] Véase, por ejemplo, «Zur Judenfrage», 366/164/230.

[330] Véanse los comentarios de Marx en relación con Smith y el conde de Tracy que se recogen en Auszüge aus James Mill, 451/217/266.

[331] Véase Manuskripte, 516/276/328 y Auszüge aus James Mill, 463/228/278. Para la relación entre reciprocidad y comunidad, véase Michael Taylor, Community, Anarchy and Liberty, Cambridge, 1982, pp. 28-33.

[332] Véase Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, MEW, 27, p. 426; MECW, 3, p. 355. Véase también Schuffenhauer, Feuerbach und der Junge Marx, capítulo 4; y J. Grandjonc, Marx et les communistes allemands à Paris: 1844, París, 1974, capítulo 3.

[333] Manuskripte, 553-554/313/365.

[334] Ibid., 553/313/365.

[335] Véase, por ejemplo, ibid., 516/276/328.

[336] Ibid., 554/313/365.

[337] Véase, por ejemplo, «Zur Judenfrage», 355/154/220 y Kritik, 284/80/147.

[338] Auszüge aus James Mill, 451/217/265.

[339] Ibid.

[340] «Kritische Randglossen», 408/205/419.

[341] Ibid.

[342] Auszüge aus James Mill, 451/217/265.

[343] Ibid.

[344] Para la moral véase, por ejemplo, Alan Gilbert, «Marx's Moral Realism: Eudaimonism and Moral Progress», Terence Ball y James Farr (eds.), After Marx, Cambridge, 1984, pp. 154-181; y Richard W. Miller, «Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism», Canadian Journal of Philosophy, suplemento n.º 7 (1981), pp. 323-352. Para la ontología social véase, por ejemplo, G. E. M. Ste Croix, The Class Struggle in the Ancient Greek World: From Archaic Age to the Arab Conquests, Londres, 1981, pp. 69 y ss; y Scott Meikle, Essentialism in the Thought of Karl Marx, Londres, 1985.

[345] Entre otras cosas, se omite la teoría aristotélica de las mujeres y de los esclavos «naturales».

[346] Richard Robinson, «Introduction», Aristotle, Politics Books III and IV, Oxford, 1995, pp. vii-xxx.

[347] Véase Fred D. Miller Jr, Nature, Justice, and Rights in Aristotle's «Politics», Oxford, 1995, capítulo 2.

[348] Kullmann identifica siete pasajes en la obra de Aristóteles en los que se alude a los animales políticos. Véase Wolfgang Kullmann, «Man as a Political

Animal in Aristotle», David Keyt y Fred Miller Jr (eds.), A Companion to Aristotle's «Politics», Oxford, 1991, pp. 94-117. Véase también David J. Depew, «Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals», Phronesis, vol. 40 (1995), pp. 156-181; y sobre todo John M. Cooper, «Political Animals and Civic Friendship», Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory, Princeton, 1999, pp. 356-377.

[349] Kapital, p. 346 n. 13 y p. 331 n. 4.

[350] Politics, 1253a7-9.

[351] Para un intento de reconocer este uso y mantener a la vez la conexión con la polis, véase Richard Kraut, Aristotle: Political Philosophy, Oxford, 2002.

[352] History of Animals, 488a9-10.

[353] Véase Cooper, «Political Animals and Civic Friendship», pp. 358 y ss. Para una teoría de que este uso más amplio es «metafórico», véase R. G. Mulgan, Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory, Oxford, 1977, p. 24.

[354] Aristóteles analiza el comportamiento inteligente y cooperativo de las grullas en History of Animals, 617b18-26. Véase también D'Arcy Wentworth Thompson, A Glossary of Greek Birds, nueva edición, Oxford, 1936, pp. 71-72; y J. E. Pollard, Birds in Greek Life and Myth, Londres, 1977, pp. 83-84.

[355] Politics, 1253a29-30.

[356] Ibid., 1253a29.

[357] Ibid., 1253a9-10.

[358] Para los sofistas, véase W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. 3, parte 1: The Sophists, Cambridge, 1969 [ed. cast.: Historia de la filosofía griega III, Madrid, Gredos, 1984]; y G. B. Kerferd, The Sophistic Movement, Cambridge, 1981.

[359] Véase, por ejemplo, Ernest Barker, The Political Thought of Plato and Aristotle, Nueva York, 1965, p. 281; y Stephen R. L. Clark, Aristotle's Man: Speculations in Aristotelian Anthropology, Oxford, 1975, pp. 102-104.

[360] Politics, 1325b40-1326a5. Keyt sostiene que afirmar que el Estado es natural es «incompatible» con afirmar que el legislador tiene un papel fundamental, que es un «grave error en la propia raíz de la filosofía política de Aristóteles». David Keyt, «Three Basic Theorems in Aristotle's "Politics"», Keyt y Miller, A Companion to Aristotle's «Politics», p. 118.

[361] Véase Stephen Everson, «Aristotle on the Foundations of the State», Political Studies, vol. 36 (1988), pp. 89-101; y Miller, Nature, Justice, and Rights in Aristotle's «Politics», pp. 40-45.

[362] Physics, 192b30-36. Véase también Bernard Yack, The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought, Berkeley, 1993, pp. 91-92; y Sarah Waterlow, Nature, Change, and Agency in Aristotle's «Physics», Oxford, 1982, p. 50.

[363] Véase Physics, 199a7-8, y 199a29-30.

[364] Kritik, 222/21/77-78.

[365] Ibid., 253/51/112.

[366] Para un análisis y una defensa (parcial) de Aristóteles, véase Anthony Kenny, Aristotle on the Perfect Life, Oxford, 1992, capítulos 7 y 8.

[367] Cohen, History, Labour, and Freedom, p. 137.

[368] Ibid.

[369] Ibid., p. 143.

[370] Die heilige Familie, 44/42.

[371] Cohen, History, Labour, and Freedom, p. 154.

[372] No simplemente, como reconoce Cohen en una nota a pie de página, «menos culpable» de esa acusación. Ibid., p. 138 n. 7.

[373] Auszüge aus James Mill, 451/217/266.

[374] Leszek Kolakowski, Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and

Dissolution, vol. 3: The Breakdown, Oxford, 1978, p. 523 [ed. cast.: Las principales corrientes del marxismo, vol. III, Madrid, Alianza, 1985]. Véase también J. L. Talmon, Political Messianism: The Romantic Phase, Londres, 1960, pp. 201 y ss.; Lash, A Matter of Hope, capítulo 18; y Alvin W. Gouldner, The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar, and Future of Ideology, Londres, 1976, p. 76.

[375] Véase también, en este contexto, G. A. Cohen, «Isaiah's Marx, and Mine», Edna Ullmann-Margalit y Avishai Margalit (eds.), Isaiah Berlin: A Celebration, Londres, 1991, pp. 122-123.

[376] Krishan Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, Oxford, 1987, p. 62. Véase también Helmut Gollwitzer, The Christian Faith and the Marxist Criticism of Religion, Edimburgo, 1970, pp. 73 y ss.

[377] Manuskripte, 536/294/348.

[378] Ibid., 534/294/346. Avineri, por ejemplo, no cree que existan dos modelos de comunismo –uno que critica y otro que defiende– sino únicamente una anticipación de las dos etapas históricas del comunismo que más tarde identificaría el propio Marx. Véase Shlomo Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge, 1969, pp. 223-224 [ed. cast.: El pensamiento social y político de Carlos Marx, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1983].

[379] Véase, por ejemplo, el análisis de Seigel de la negación marxiana de que el comunismo es «la meta del desarrollo humano». Jerrold Seigel, Marx's Fate: The Shape of a Life, Princeton, 1978, p. 132.

[380] Kritik, 273/70/134.

[381] Ibid., 263/60/124.

[382] Ibid., 323/118/188.

[383] Ibid.

[384] Ibid.

[385] Ibid., 263/60/124.

[386] Ibid., 317/112/181.

[387] Ibid., 263/60/124.

[388] Ibid., 317/112/181.

[389] Ibid., 266/63/127.

[390] Ibid., 280/76/142.

[391] Ibid., 281/77/143.

[392] Ibid., 280/77/143.

[393] Ibid., 266/63/127.

[394] Ibid., 270/66/131.

[395] Ibid., 276/73/138.

[396] Ibid., 265/62/125.

[397] Véase Philosophie des Rechts, ¶ 12.

[398] Kritik, 266/63/127.

[399] Ibid., 322/116/186.

[400] Ibid., 247/45/106.

[401] Ibid., 249/46-47/108.

[402] Ibid., 249/47/108.

[403] Ibid., 250/48/109.

[404] Ibid.

[405] Ibid., 249/47/108.

[406] Para una interpretación de la Kritik que combina ambos elementos, véase

David Beetham, Bureaucracy, Milton Keynes, 1987, p. 75.

[407] Kritik, 250/48/109.

[408] Ibid., 252/50/111.

[409] Philosophie des Rechts, § 291. Nótese que se reserva un papel para el monarca en la selección, ya que se supone que los exámenes darían como resultado un exceso de candidatos cualificados. Véase ibid., § 292; y los comentarios de Marx en Kritik, 253-254/51/113.

[410] Véase Kritik, 252/50/111. En otros contextos –entre ellos, por supuesto, el de su defensa de la monarquía hereditaria– Hegel sostiene que ese tipo de nexos son necesarios. Véanse los comentarios desdeñosos de Marx en ibid., 299/95/162.

[411] Ibid., 253/51/112.

[412] Ibid., 255/52/114.

[413] Ibid., 253/51/112.

[414] Ibid., 253/51/113. Véase también M. I. Finley, Politics in the Ancient World, Cambridge, 1983, capítulo 4.

[415] Philosophie des Rechts, § 291.

[416] Kritik, 253/50/112.

[417] Véase ibid.

[418] Ibid., 253/51/112.

[419] Ibid., 323/118/188.

[420] Ibid.

[421] Ibid., 274/71/136.

[422] Ibid., 329/123/193.

[423] Ibid.

[424] Ibid., 332/128/197.

[425] Ibid., 329/123/194.

[426] Ibid.

[427] Ibid.

[428] Ibid., 332/128/197.

[429] Ibid.

[430] Ibid., 310/105/173.

[431] Ibid., 310/105/174.

[432] Ibid.

[433] Ibid.

[434] Ibid., 317/112/181.

[435] Ibid. Véase también Philosophie des Rechts, § 308.

[436] Kritik, 317/112/181.

[437] Ibid., 322/116/186.

[438] Ibid.

[439] Ibid., 329/123/194.

[440] Ibid.

[441] Entre las obras más recientes sobre este tema destacan Philip Pettit, Republicanism, Oxford, 1997 [ed. cast.: Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno, Barcelona, Paidós, 1999]; y Martin van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), Republicanism: A Shared European Heritage, 2 vols., Cambridge, 2005.

[442] Allan Megill, Karl Marx: The Burden of Reason (Why Marx Rejected Politics and the Market), Lanham, Maryland, 2002, p. 58.

[443] «Zur Judenfrage», 359/158/224.

[444] Kritik, 234/32/91.

[445] Ibid., 253/50-51/112.

[446] Para teorías recientes que niegan que, hablando con propiedad, ya había Estados en la Antigüedad o en la Edad Media, véanse Andrew Vincent, Theories of the State, Oxford, 1987, p. 10; Christopher W. Morris, An Essay on the Modern State, Cambridge, 1998, p. 17; y Gianfranco Poggi, The State: Its Nature, Development and Prospects, Stanford, California, 1990, p. 25.

[447] «Zur Judenfrage», 351/150/216.

[448] Ibid., 357/156/222.

[449] Ibid., 368/166/232.

[450] Josehp O'Malley, «Introduction», en Karl Marx, Critique of Hegel's «Philosophy of Right», Joseph O'Malley (ed.), Cambridge, 1970, p. lxiii.

[451] Andrew Levine, The End of the Estate, Londres, 1987, p. 14. Como es sabido, Engels insistía en que «el Estado no queda abolido (abgeschafft) sino que muere (er stirbt ab)». Anti-Dühring, 262/268.

[452] Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 36. Véase también David McLellan, Marx Before Marxism, Londres, 1970, p. 115.

[453] Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 38.

[454] Christine Sypnowich, The Concept of Socialist Law, Oxford, 1990, p. 1.

[455] Levine, The End of the Estate, p. 9.

[456] Kritik, 232/30/88.

[457] Ibid., 327/120/191.

[458] «Anteproyecto» 537/666.

[459] Véase, por ejemplo, Auguste Cornu, Karl Marx et Friedrich Engels: Leur vie et leur oeuvre, vol. 2: Du libéralisme démocratique au communisme; La «Gazette Rhénane»; Les «Annales franco-allemandes», 1842-1844, París, 1958, p. 215.

[460] Megill, Karl Marx, p. 100.

[461] Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx, pp. 36-37.

[462] David MecLellan, Karl Marx: His Life and Thought, Londres, 1973, p. 75.

[463] Kritik, 232/30/88.

[464] Ibid., 327/121/191.

[465] Ibid. Annette Jolin y Joseph O’Malley lo traducen al inglés como «advances (avances)» aunque en MEGA2 se utiliza la palabra «Forderung» (que no «Förderung»). Véase Marx, Critique of Hegel’s «Philosophy of Right», O’Malley (ed.), p. 121; y MEGA2, 1, 2, p. 131.

[466] Marx habla de convertir «la sociedad política en una sociedad real». Kritik, 324/118/188.

[467] «Zur Judenfrage», 370/158/234.

[468] Ibid.

[469] Leszek Kolakowski, «The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought», Leszek Kolakowski y Stuart Hampshire (eds.), The Socialist Idea: A Reappraisal, Londres, 1974, p. 18. Véase también Stuart Hampshire, «Unity Between Civil and Political Society: Reply to Leszek Kolakowski», en Kolakowski y Hampshire, The Socialist Idea, pp. 36-44; Russell Keat, «Liberal Rights and Socialism», Keith Graham (ed.), Contemporary Political Philosophy: Radical Studies, Cambridge, 1982, pp. 59-82; y Timothy O’Hagan, The End of Law?, Oxford, 1984, capítulo 3.

[470] En la interpretación histórica de Kolakowski la idea de la «unidad perfecta» es un concepto fundamental para entender la maligna influencia que

Marx ha ejercido sobre el movimiento socialista a lo largo de la historia. Dado que todo intento de llevar a la práctica esa visión armónica estaba condenado al fracaso –en la medida en que los conflictos de intereses, en un contexto de abundancia material, son una parte imposible de erradicar de la condición humana– esa visión solo podía realizarse en forma de caricatura (es decir, una unidad artificial impuesta a la fuerza desde arriba).

[471] Kolakowski, «The Myth of Human Self-Identity», p. 34.

[472] Ibid., p. 33.

[473] Ibid.

[474] Véase David Archard, «The Marxist Ethic of Self-Realization: Individuality and Community», J. D. G. Evans (ed.), Moral Philosophy and Contemporary Problems, Cambridge, 1987, pp. 19-34.

[475] Pensemos, por ejemplo, en la descripción marxiana de las corporaciones feudales («Zur Judenfrage», 368/166/232), y en los orígenes de las «Poor Laws» inglesas («Kritische Randglossen», 397/194/407 y ss).

[476] «Zur Judenfrage», 368/166/232.

[477] John Plamenatz, Man and Society: A Critical Examination of Some Important and Political Theories from Machiavelli to Marx, vol. I, Londres, 1963, p. x. Como es sabido, la exhortación de Plamenatz (que anima a leer los textos «una y otra vez») se critica en Quentin Skinner, «Meaning and Understanding in the Historyof Ideas», James Tully (ed.), Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics, Cambridge, 1988, p. 52.

[478] Las obras más destacadas son Galvano della Volpe, Rousseau and Marx, and Other Writings, Londres, 1978; Jean-Louis Lecercle, «Rousseau et Marx», R. A. Leigh (ed.), Rousseau After Two Hundred Years: Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium, Cambridge, 1982, pp. 67-79; y Robert Wokler, «Rousseau and Marx», David Miller y Larry Siedentop (eds.), The Nature of Political Theory, Oxford, 1983, pp. 219-246.

[479] Arthur M. Melzer, The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau’s Thought, Chicago, 1990, p. 73 n. 6.

[480] Nathan Rotenstreich, «Between Rousseau and Marx», Philosophy and Phenomenological Research, vol. 9 (1949), pp. 717-719.

[481] Véase N. J. H. Dent, A Rousseau Dictionary, Oxford, 1992, p. 22.

[482] Véase Engels, Anti-Dühring, 19/21 y 130/130. Véase también Marshall Berman, The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society, Londres, 1971, 3.ª parte.

[483] Asher Horowitz, Rousseau, Nature, and History, Toronto, 1987, p. 75.

[484] Della Volpe, Rousseau and Marx, pp. 87 y ss.

[485] Lucio Colletti, From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society, Nueva York, 1974, p. 185.

[486] Ibid.

[487] Lucio Colleti, «Introduction» en Karl Marx, Early Writings, Londres, 1975, p. 45.

[488] Ibid., p. 46. En este contexto hay que mencionar también la obra de Andrew Levine. Levine sostiene que Rousseau fue el «descubridor» implícito de la noción de república de fines (una asociación de personas, no un Estado), un concepto que posteriormente desarrollaría e identificaría explícitamente Kant, cuya viabilidad histórica demostraría Marx. Véase Levine, The End of the State, y Andrew Levine, The General Will: Rousseau, Marx, Communism, Cambridge, 1993, capítulo 8.

[489] Colletti, From Rousseau to Lenin, p. 185.

[490] Colletti, «Introduction», p. 45.

[491] Para interpretaciones opuestas de la relación con la ley natural que defendía Rousseau, véase C. E. Vaughan (ed.), The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau, vol. I, Cambridge, 1915, pp. 423 y ss; y Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, París, 1950, capítulo 10.

[492] Véase Discours sur l'origine de l'inégalité, 183/58. Para Barbeyrac, véase

Derathé, Rousseau et la science politique de son temps, pp. 89 y ss; y Helena Rosenblatt, Rousseau and Geneva: From the «First Discourse» to the «Social Contract» 1749-1762, Cambridge, 1997, pp. 93 ss.

[493] Contrat Social, 396/167.

[494] Ibid.

[495] Véase Maurizio Viroli, Jean-Jacques Rousseau and the «Well-Ordered Society», Cambridge, 1988, capítulo 2.

[496] David Gauthier, «The Politics of Redention», Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason, Ithaca, Nueva York, 1990, p. 95. Véase también Judith N. Shklar, Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory, Cambridge, 1969, capítulo 1.

[497] Y solo en pequeñas repúblicas y en naciones no demasiado grandes. Véase Rousseau juge de Jean-Jacques, 935/213.

[498] Véase Timothy O'Hagan, Rousseau, Londres, 1999, pp. 157-161.

[499] Pensemos en la afirmación rousseauniana de que en el momento en que un ciudadano pierde su patria «deja de ser; aunque no muera, está peor que muerto». Considérations sur le gouvernement de Pologne, 966/19.

[500] Véase Kritik, 229-230/28/86.

[501] Contrat Social, 361/139.

[502] A principios del siglo xviii solo unos 1.500 varones del total de 18.500 habitantes que tenía Ginebra eran ciudadanos. Rosenblatt, Rousseau and Geneva, p. 18. En Lettres écrites de la montagne, 809/234, Rousseau reconoce haberse inspirado en Ginebra para desarrollar su modelo político.

[503] Contrat Social, 449/207. Roma era para él «el mejor gobierno que jamás ha existido». En Lettres écrites de la montagne, 809/233. Para el sistema de comitia, véase E. S. Staveley, Greek and Roman Voting and Elections, Londres, 1972, capítulo 6; y C. Nicolet, The World of the Citizen in Republican Rome, Londres, 1980, capítulo 7, sobre todo pp. 246 y ss.

[504] Véase David Rosenfeld, «Rousseau's Unanimous Contract and the Doctrine of Popular Sovereignty», History of Political Thought, vol. 8 (1987), pp. 83-110.

[505] Véase Contrat Social, 368/145.

[506] Kritik, 229/28/85.

[507] Contrat Social, 408/176.

[508] Ibid., 369/145.

[509] Véase ibid., 371/147.

[510] Véase ibid., 426/190.

[511] Véase ibid., 442/202.

[512] Véase ibid., 430/192.

[513] Colletti, From Rousseau to Lenin, p. 179.

[514] Wokler, «Rousseau and Marx», p. 224.

[515] Ibid.

[516] Considérations sur le gouvernement de Pologne se menciona en «Die moralisierende Kritik», 353/334; y el Discours sur l'origine de l'inégalité en «Kritik der Gothaer Programms», 16/82.

[517] Véase MEGA2, 4, 2, pp. 91-101.

[518] Wokler, «Rousseau and Marx», p. 221. Wokler había ofrecido una primera estimación más baja («aproximadamente una docena de veces»). Véase Robert Wokler, «Discussion [of Jean-Louis Lecercle]», R. A. Leigh (ed.), Rousseau After Two Hundred Years: Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium, Cambridge, 1982, p. 81.

[519] Levine, The End of the State, p. 13.

[520] Lecercle, «Rousseau et Marx», p. 67.

[521] John Plamenatz, Karl Marx’s Philosophy of Man, Oxford, 1975, p. 60.

[522] «Der leitende Artikel», 103/201 y 104/202.

[523] Ibid.

[524] Dumont afirma que la incapacidad de Marx para entender la visión de Rousseau sobre este tema «era total». Louis Dumont, From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology, Chicago, 1977, p. 125.

[525] Colletti, From Rousseau to Lenin, p. 187.

[526] Ibid., p. 189.

[527] Para la relación de Rousseau con la Revolución francesa, véase Gordon H. McNeil, «The Cult of Rousseau and the French Revolution», Journal of the History of Ideas, vol. 50 (1945), pp. 197-212; Joan McDonald, Rousseau and the French Revolution: 1762-1791, Londres, 1965; y Carol Blum, Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution, Ithaca, Nueva York, 1986. (En concreto es muy recomendable la descripción que ofrece Blum del proceso que siguió la figura de Rousseau hasta ocupar un lugar en el panteón sagrado de la Revolución.)

[528] Ruge, «Selbtskritik», 110/256.

[529] Eric J. Hobsbawm, «Marx, Engels, and Pre-Marxian Socialism», Eric J. Hobsbawm (ed.), The History of Marxism, vol. I: Marxism in Marx’s Day, Bloomington, Indiana, 1982, p. 9. Véase también Vincent Geoghegan, «Marxism and Utopianism», Gordon Beauchamp, Kenneth Roemer y Nicholas D. Smith (eds.), Utopian Studies I, Lanham, Maryland, 1987, p. 41.

[530] Patrick Gardiner, «Saint-Simon», Paul Edwards (ed.), The Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, Nueva York, 1967, pp. 276-277.

[531] Keith Taylor, «Introduction», Saint-Simon, Selected Writings on Science, Industry, and Social Organization (1802-1825), Keith Taylor (ed.), Londres, 1975, p. 5.

[532] Engels, Anti-Dühring, 241/247 y 272-273/278.

[533] Para un análisis menos rudimentario de Saint-Simon y el sansimonismo, véase Frank E. Manuel, The New World of Henri Saint-Simon, Cambridge, Massachusetts, 1956; George G. Iggers, The Cult of Authority: The Political Philosophy of the Saint-Simonians, segunda edición, La Haya, 1970; y Robert B. Carlisle, The Proffered Crown: Saint-Simonism and the Doctrine of Hope, Baltimore, 1987.

[534] Para el cambio de opinión de Saint-Simon en relación con los científicos véase Frank E. Manuel, «Henri Saint-Simon on the Role of the Scientist», Freedom From History and Other Untimely Essays, Londres, 1972, pp. 205-218.

[535] Deuxième extrait, Oeuvres, 2, p. 199; «Taylor», p. 209.

[536] De l'organisation sociale, Oeuvres, 5, p. 126; «Taylor», p. 265.

[537] Véase Jean Dautry (ed.), Saint-Simon: Textes choisis, París, 1951, p. 113.

[538] Véase F. A. Hayek, The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason, Indianápolis, 1979, pp.185 y ss [ed. cast.: La contrarrevolución de la ciencia: estudios sobre el abuso de la razón, Madrid, Unión Editorial, 2003].

[539] Para el arte como medio de control social, véase Ralph P. Locke, Music, Musicians, and the Saint-Simonians, Chicago, 1986, capítulos 3 y 4.

[540] Le parti national, Oeuvres, 3, p. 204; «Taylor», p. 190.

[541] Para la influencia de Bonald, de Maistre y otros en Saint-Simon, véase Mary Pickering, Auguste Comte: An Intellectual Biography, vol. I, Cambridge, 1993, pp. 73 y ss.

[542] Nouveau christianisme, Oeuvres, 3, p. 160; «Taylor», p. 300.

[543] El texto y la música se reproducen en Locke, Music, Musicians, and the Saint-Simonians, Apéndice A.

[544] Véase De la réorganisation de la société européenne, Oeuvres, 1, p. 182; «Markham», p. 39. Véase también De la réorganisation de la société européenne, Oeuvres, 1, Libro 1, capítulo 5.

[545] Véase, por ejemplo, Esquisse du nouveau système politique, Oeuvres, 2, pp. 46 y ss; «Taylor», pp. 201 y ss.

[546] Véase Vues sur la propiété et la législation, Oeuvres, 2, p. 81; «Taylor», p. 171.

[547] Lettres de Henri Saint-Simon à un Américain, Oeuvres, 1, p. 168; «Taylor», p. 165.

[548] De l'organisation sociale, Oeuvres, 5, pp. 128-129; «Taylor», p. 266.

[549] Véase, por ejemplo, Le parti national, Oeuvres, 2, pp. 201-202; «Taylor», p. 189.

[550] Déclaration de principes, Oeuvres, 1, p. 132; «Taylor», p. 159.

[551] Du système industriel, Oeuvres, 3, pp. 16-17; «Taylor», p. 230.

[552] Du système industriel, Oeuvres, 3, p. 209; «Ionescu», p. 160.

[553] Lettres de Henri Saint-Simon à un Américain, Oeuvres, 1, p. 188; «Taylor», p. 168.

[554] Véase Du système industriel, Oeuvres, 3, p. 17; «Taylor», p. 230.

[555] Véase sobre todo los pasajes (escritos en torno a abril de 1846) en los que se habla del desconocimiento de Karl Grün de la obra de los sansimonianos. Die deutsche Ideologie, 480-498/493-510.

[556] Hayek, The Counter-Revolution of Science, pp. 306-307.

[557] Véase, por ejemplo, O'Malley, «Introduction», p. xix; y Werner Blumenberg, Karl Marx: An Illustrated Biography, Londres, 1972, pp. 44-46, respectivamente.

[558] A principios de la década de 1840 Heine ya había abandonado su pasión por el panteísmo sensual de los sansimonianos. Véase Nigel Reeves, Heinrich Heine: Poetry and Politics, Oxford, 1974, pp. 76-86; Georg G. Iggers, «Heine and the Saint-Simonians: A Re-examination», Comparative Literature, vol. 10 (1958), pp. 289-308; y E. M. Butler, The Saint-Simonian Religion in Germany:

A Study of the Young German Movement, Cambridge, 1926, parte 3.

[559] Butler, The Saint-Simonian Religion in Germany, pp. 63-64.

[560] Para Saint-Simon, véase Manuskripte, 528/288/340 ; ibid., 534/294/345; Die heilige Familie, 32/31; y «Library», p. 667. Para los sansimonianos, véase Auszüge aus James Mill, 448/214/263; Die heilige Familie, 52/50; y «Draft Article on Friedrich List», pp. 282-283.

V. Epílogo

Después de ofrecer, en el capítulo I, algunas observaciones preliminares sobre mi objeto de estudio, he dedicado los tres capítulos centrales de esta obra a lo que he definido, de forma algo esquemática, como la teoría de la emergencia, el carácter y la sustitución del Estado moderno del joven Marx. En el capítulo II estudié el origen del importante cambio que se produjo en los intereses intelectuales de Marx, que se alejó del estudio del anacrónico sistema político alemán de la época para acercarse al Estado moderno, cuyos contornos esenciales veía reflejados en la obra de Hegel. Aunque Marx se mostraba muy crítico con el idealismo absoluto, admiraba la Philosophie des Rechts porque consideraba que en esta obra Hegel había sabido explicar empíricamente tanto la estructura del mundo social moderno como las principales formas de alienación que lo desfiguraban. En el capítulo III he intentado explicar la interpretación de la emancipación política que Marx plantea en su crítica al antisemitismo de Bauer. Aunque Marx atribuía al Estado moderno el mérito de reconocer el valor de la comunidad (un aspecto muy importante de la naturaleza humana), pensaba que esta comunidad era imperfecta (tenía un alcance restringido) y «contradictoria» (en la medida en que en última instancia se regía por los defectos de la sociedad civil). Finalmente, en el capítulo IV, hemos analizado la visión de la emancipación humana del joven Marx –un mundo al servicio de la realización humana plena– a través de una exposición de la filosofía de Feuerbach. Aunque es indudable que la descripción marxiana de la sociedad del futuro es muy atractiva (por ejemplo, en lo que concierne a determinadas necesidades no volitivas), también es opaca y problemática. Sobre todo porque (más allá de algunas reminiscencias apenas perceptibles de la tradición política republicana) Marx no consigue aclarar cuáles son los elementos institucionales de la comunidad política necesaria para la emancipación humana.

En este capítulo daremos por supuesta la sorprendente falta de atención del joven Marx a las formas institucionales de la emancipación humana y reflexionaremos sobre el carácter intencional de dicha omisión. A fin de cuentas, no es que Marx se olvidara sencillamente de describir en detalle los avances futuros; su desgana no fue accidental ni un motivo de arrepentimiento posterior. Marx no solo se mostraba reacio a explicar en profundidad lo que podríamos llamar «los

problemas del proyecto socialista»; tenía un motivo para negarse a ello. Este motivo –y la relación general entre los primeros escritos y el pensamiento utópico– es el tema de en estas reflexiones finales.

Definiciones preliminares

Tanto el concepto de utopía como sus distintos parientes son términos bastante escurridizos[1]. Como es sabido, se trata de un neologismo acuñado por Tomás Moro para nombrar a una isla ficticia descubierta y ensalzada por el personaje literario Raphael Hythloday. Moro juntó un adverbio griego «ou» que significa «no» con el nombre griego «topos», que quiere decir «lugar» y les añadió una terminación latina. La palabra resultante se suele relacionar explícitamente con la noción de lugar «feliz» o «afortunado» («eu»), sobre todo en el poema introductorio escrito por el poeta laureado de la isla que aparece en Utopia (1516), de modo que se le añade la connotación de una buena sociedad que (todavía) no existe[2]. La palabra dio lugar a muchos otros neologismos, y sus connotaciones adicionales no tardaron en multiplicarse. Una de las consecuencias de esta proliferación de significados de varios siglos de duración es que sigue siendo discutible qué características debe reunir una obra o sistema filosófico para que se les considere utópicos[3].

El debate acerca de la relación que existe entre Marx y el pensamiento utópico suele centrarse en la cuestión de si su obra se puede considerar utópica o no. En un principio, esto depende en parte de la definición de utopismo que adoptemos. Si nos ceñimos a una definición restringida –y limitamos, por ejemplo, el utopismo a aquellos textos que poseen una forma específicamente literaria– Marx quedaría excluido[4]. Pero si por el contrario identificamos el utopismo con la imagen de una organización social mejor, quedaría incluido[5].

No es mi intención hacer de árbitro entre estas dos definiciones y otras opuestas. Sin embargo, Marx utilizaba una acepción familiar del término para calificar a otros autores, una acepción según la cual su propia obra no se puede considerar utópica. En lo sucesivo utilizaremos el adjetivo utópico en este sentido. (Dejo abierta la cuestión de si Marx utilizaba esta palabra en otros sentidos y si, según estas acepciones, su obra se podría considerar utópica o no[6].)

Marx relacionaba el utopismo con el entusiasmo por la elaboración de «imágenes y planes fantásticos de la nueva sociedad»[7]. Se trata de una asociación plausible y familiar. De hecho se suele considerar que uno de los rasgos definitorios del utopismo es la disposición a ofrecer una descripción detallada de una buena sociedad que no existe (todavía)[8]. Cuando hablo del «entusiasmo» y de la «disposición» que muestran los utopistas en este sentido, lo que quiero decir es que consideran que ofrecer este tipo de descripciones es una tarea totalmente legítima, necesaria incluso. Cuando digo que se trata de descripciones «detalladas», lo hago para subrayar su carácter exhaustivo y complejo, no para indicar que estas descripciones de la organización social del futuro sean siempre completas o rigurosas (y menos aún convincentes). En los detalles reside el encanto de las obras utópicas, pero también su apariencia especulativa. (Fourier, por ejemplo, no se limita a afirmar que el trabajo es una fuente potencial de felicidad, sino que ofrece un informe detallado, hora por hora, de las actividades productivas de los «armónicos» representativos en las distintas épocas del año[9].)

Esta pasión por los proyectos (los distintos planes, modelos y plantillas de la sociedad futura) es típica de la obra de los pensadores utópicos y se encuentra ausente (intencionadamente) de la de Marx. Por supuesto que sería un error deducir de esta afirmación que Marx no da ninguna información acerca del orden social futuro cuya aparición había presagiado. Sin embargo, lo cierto es que, al contrario que los pensadores utópicos, se muestra muy reticente a describir en detalle el futuro. Como hemos explicado en el capítulo anterior, aunque es posible descubrir los contornos generales de la visión marxiana del futuro, el entusiasmo y el detalle característicos de los pensadores utópicos se encuentran ausentes de dicha visión.

Una vez analizadas estas dificultades de definición, consideraremos ahora algunos problemas relacionados con las pruebas textuales. La única forma de utopía que Marx tiene en cuenta es el socialismo utópico, y se puede decir que su visión del pensamiento utópico en general debe ser reconstruida a partir de las observaciones que realiza sobre este tipo de socialismo. Es más, la mayoría de los comentarios de Marx son breves, aparecen en el transcurso de análisis de otras cuestiones y en obras inéditas; no existe ni un solo texto, ni un solo pasaje extenso en el que Marx resuma sus opiniones sobre estos temas. Nos enfrentamos a otro problema añadido. Si bien en los primeros escritos aparecen más pruebas de la actitud de Marx hacia el pensamiento utópico de las que uno podría esperar, para arrojar algo de luz sobre esas pruebas he necesitado además

recurrir a algunas obras posteriores. En mis incursiones esporádicas más allá de los límites de los primeros escritos he utilizado, siempre que ha sido posible, material correspondiente a la década de 1840. Esta ampliación de las pruebas indica un sorprendente grado de coherencia en la visión marxiana del pensamiento utópico que espero que en su debido momento justifique su uso[10].

La defensa (relativa) del pensamiento utópico

Se suele afirmar que Marx era un feroz detractor del pensamiento utópico: se ha dicho que se oponía «firme y totalmente» al utopismo[11], que siempre que aludía al pensamiento atípico era «para criticarlo»[12], que rechazaba «desdeñosamente» las formas utópicas[13], que mostraba una actitud «agresiva» hacia los socialistas utópicos[14], que «menospreciaba incansablemente» su obra[15], etcétera. En las páginas que siguen, refutaré esta caracterización absolutamente negativa de la actitud de Marx hacia el pensamiento utópico, y después describiré y comentaré su refutación (relativa) de esta forma de pensamiento[16].

Es cierto que en los primeros escritos no encontramos ningún pasaje extenso en defensa del socialismo utópico, pero también lo es que el joven Marx no siempre lo criticaba de forma despiadada. En las observaciones preliminares de un artículo poco conocido sobre el suicidio, por ejemplo, Marx alaba el contenido y la forma de la obra de Fourier. (Después de «Peuchet: von Selbstmord», la breve introducción que escribió Marx sobre la crítica social francesa, encontramos algunos pasajes extensos, traducidos libremente, de las memorias póstumas de Jacques Peuchet. Entre ellos se incluyen abundantes comentarios dedicados a los problemas sociales que Peuchet describió mientras trabajaba como conservador de los archivos de la policía de París.) Marx afirma que Fourier es un ejemplo de la tradición de la crítica social francesa cuyo «gran mérito» reside en haber «sacado a la luz las contradicciones y la artificialidad de la vida moderna»[17]. Es más, prosigue Marx, Fourier ha llevado a cabo esta tarea «con el ardor de la propia vida, con amplitud de miras, con refinada sutileza y con una atrevida originalidad de espíritu»[18].

En uno de sus primeros proyectos prácticos, el joven Marx también demostraba que en su actitud hacia el pensamiento utópico había algunos elementos positivos. A principios de 1845, Marx planeó, en colaboración con Engels (y con Hess), publicar una serie de obras socialistas extranjeras (francesas e inglesas) traducidas al alemán y acompañadas de una introducción general con comentarios sobre cada autor[19]. (Aunque no se puede fechar con precisión, la lista de autores y los grupos aparecen en un cuaderno de Marx junto con otros materiales que han sido fechados en marzo de 1845.) Según el plan trazado por Marx, en esta «Biblioteca de los Mejores Escritos Socialistas» se habría incluido la obra de Charles Fourier, la de Robert Owen y la de Henri de Saint-Simon (así como la de Etienne Cabet, entre otros)[20]. Como explicaba Engels, la intención era comenzar la serie por los padres fundadores del socialismo utópico, habida cuenta de que sus obras tenían «mucho que ofrecer a los alemanes y se encuentran muy cercanas a nuestros principios»[21]. Debido a las dificultades que encontraron para conseguir un editor alemán que se prestara a publicar este tipo de obras, al final abandonaron el proyecto, pero todo parece indicar que Marx suscribía este juicio positivo del valor educativo e intelectual de las obras de los socialistas utópicos[22]. (Solo llegó a ver la luz la traducción que realizó Engels de «Ein Fragment Fouriers über den Handel», una obra en la que, después de especificar cuáles eran los treinta y seis crímenes del comercio, Fourier se regocijaba en su pasión por las tipologías y enumeraba otras treinta y seis variedades subsidiarias del crimen de la bancarrota.)

Por supuesto que esto no significa que, además de defender estas teorías, el joven Marx no realizara algunos comentarios negativos, que son los que se suelen citar con mayor frecuencia. En la «Briefwechsel von 1843», por ejemplo, Marx se distancia de algunos aspectos del programa utópico e insiste en que la práctica política, si quiere influir a los contemporáneos, debe enfrentarse con sus preocupaciones en lugar de conformarse con compararlas con una utopía «ideada de antemano» como el Voyage en Icarie, la obra más conocida de Cabet[23]. Es necesario, prosigue Marx, dejar de pensar que «la clave que resuelve todos los acertijos» se encuentra en el escritorio de los intelectuales y que «el mundo estúpido e ignorante solo tiene que esperar a que los pichones asados (die gebratenen Tauben) del conocimiento absoluto caigan en su boca abierta»[24]. (Esta alusión al país de la Cucaña –o, mejor dicho, a su variante alemana, la Schlaraffenland– seguramente es deliberada[25].)

Sin embargo, esto no demuestra que Marx tuviera una actitud ambigua o contradictoria en relación con los socialistas utópicos. De ser así, estaríamos

insinuando que Marx ensalzaba y castigaba a la vez a los pensadores utópicos de un modo desigual y contradictorio. De hecho, las observaciones de Marx poseen una estructura subyacente que ayuda a explicar ciertos juicios que en un principio parecerían contradictorios. Con el fin de sacar a la luz esa estructura, es necesario establecer dos distinciones que aparecen en los comentarios sobre el pensamiento utópico de Marx y que sirven para aclararlos.

La primera de ellas es de índole cronológica. Hay que diferenciar a la generación original de socialistas utópicos de sus sucesores, discípulos y epígonos. Marx suele afirmar que existe un triunvirato fundador formado por Fourier, Owen y Saint-Simon. (Resulta bastante verosímil encuadrar a estos tres pensadores dentro de la misma generación, ya que no solo vivieron en la misma época, sino que además compartían una identidad histórica específica[26].) La segunda generación la formarían Cabet y otros seguidores de Fourier, Owen y Saint-Simon. El grado de aprobación que aparece en los comentarios de Marx se corresponde con esta distinción cronológica, es decir, se muestra generoso con los creadores originales de estos sistemas utópicos y crítico con sus sucesores e imitadores[27].

Se pueden encontrar ejemplos que ilustran esta distinción y los niveles de aprobación relacionados con ella en todas las obras que Marx escribió a lo largo de la década de 1840. En Die deutsche Ideologie, Marx sostiene que sería un error descartar sin más a la generación original de socialistas utópicos, teniendo en cuenta que vivían en unas circunstancias históricas «sin desarrollar» y que, por tanto, sus obras poseían un «valor propagandístico» que perdieron después[28]. El principio general implícito en esta afirmación –es decir, que el valor del socialismo utópico es «inversamente proporcional al desarrollo histórico»– se expone de forma más explícita en el Manifest der kommunistischen Partei [Manifiesto comunista][29]. Ateniéndose a este principio, en el Manifest se clasifican las distintas generaciones de utopistas en una escala de progreso histórico, y se observa que «aunque los creadores de estos sistemas fueron revolucionarios en muchos sentidos», la miríada de sus imitadores modernos («con sus ediciones en duodécimo de la Nueva Jerusalén») solo han conseguido «fundar en todo caso sectas reaccionarias»[30].

La segunda distinción tiene que ver con el contenido de las obras utópicas. Hay que establecer una distinción entre la dimensión «sistemática» de la obra de los socialistas utópicos (es decir, los elementos positivos de la sociedad ideal del futuro que se describen) y la dimensión «crítica» (es decir, los elementos

negativos de la civilización contemporánea que se critican). Aunque existen determinados elementos en los proyectos utópicos que poseen ambas dimensiones, estas son en principio diferentes. Por ejemplo, la descripción del trabajo en falanges que propone Fourier no solo explica cómo deberían vivir en el futuro los individuos, sino que además pone de relieve determinados defectos de la organización del trabajo contemporánea. Esta segunda distinción, como la primera, está relacionada con el grado de aprobación. Hablando claro, Marx suele mostrarse más entusiasta con los elementos «críticos» de las obras de los socialistas utópicos que con los «sistemáticos».

A lo largo de la obra que escribió Marx en la década de 1840 se pueden encontrar ejemplos de esta segunda distinción y de sus correspondientes grados de aprobación. En el recién mencionado artículo sobre el suicidio, por ejemplo, Marx no ensalza el sistema de Fourier, sino su «crítica» a la sociedad de la época, ya que considera que saca a la luz «las contradicciones y la artificialidad de la vida moderna»[31]. En Die deutsche Ideologie, Marx señala que sería lamentable que sus contemporáneos alemanes juzgaran a Cabet únicamente por su «sistema», ya que de hacerlo pasarían por alto sus actividades políticas y sus «escritos polémicos»[32]. En este mismo ensayo Marx critica en particular a Karl Grün por concentrarse en el «sistema» en lugar de estudiar «la faceta crítica» de la obra de Fourier, ya que esta dimensión es la «aportación más importante» de este autor[33]. Por último, en el Manifest, Marx aclama el «elemento crítico» de la literatura utópica y no las «imágenes fantásticas de la sociedad del futuro» por estar «cargado de materiales valiosos para instruir a la clase trabajadora»[34].

Al hacer hincapié en esta segunda distinción, mi intención no es insinuar que Marx solo mostrara simpatía por la crítica social de los socialistas utópicos y arremetiera de forma despiadada contra sus sistemas. Lo que quiero decir es que Marx era más partidario de aquella que de estos. Obsérvese que a veces Marx también valoraba positivamente los sistemas de los socialistas utópicos. En Die deutsche Ideologie, por ejemplo, Marx critica a los «auténticos socialistas» por afirmar que todos los sistemas son «dogmáticos y dictatoriales», ya que afirma que esa postura no conduce a ninguna parte[35]. Según Marx, los sistemas de los socialistas utópicos tienen varias virtudes. Poseen, por ejemplo, cierto interés histórico y son reflexiones auténticas sobre «las necesidades de la época en que fueron concebidos», y, además, poseen un valor estético añadido (el «sistema» de Fourier, en concreto, tiene «una auténtica vena poética»)[36].

(El estudio de los comentarios, bastante más extensos, que escribió Engels sobre el socialismo utópico excede el alcance de este libro[37]. Sin embargo, no puedo resistirme a la tentación de citar uno de los comentarios positivos sobre el valor de los sistemas utópicos. En la introducción a «Ein Fragment Fouriers über den Handel», Engels vuelve a quejarse una vez más de que los alemanes de la época –y en concreto los «verdaderos socialistas»– reparen únicamente en «los planes esquemáticos para la sociedad del futuro, en los sistemas sociales» y hayan ignorado su «crítica de la sociedad contemporánea»[38]. Por consiguiente, observa Engels, se fijan solo en lo «peor» de la obra de Fourier y pasan por alto lo «mejor»[39]. Con todo, Engels afirma que, teniendo en cuenta «el ingenio y el humor» que demuestra Fourier en su crítica de las relaciones sociales de su época, se le pueden perdonar tranquilamente los excesos y las «fantasías cosmológicas» de su sistema[40]. Hasta las propuestas más «excéntricas» del sistema de Fourier, prosigue Engels, son «productos de una mente genial»[41], y sostiene que los famosos mares de limonada y los antileones que pueblan la obra de Fourier demuestran que prefería creerse «todas esas historias» antes que tener que aceptar la «identidad del ser y la nada» que propone Hegel[42]. «Los disparates franceses», prosigue, «por lo menos tienen gracia (lustig), mientras que los alemanes son lúgubres y profundos (morose und tiefsinnig)», y añade, en una memorable acotación, que en el adusto reino teutónico de lo absoluto «no hay ni rastro de limonada»[43].)

En una palabra, no se puede decir que Marx tuviera una actitud absolutamente negativa hacia el pensamiento utópico. Dispersas a lo largo de su obra, junto a otros comentarios más críticos, encontramos numerosos pasajes en los que Marx reconoce la importancia del socialismo utópico. Es más, estos juicios aparentemente dispares poseen una estructura coherente. Marx tiene en mayor estima a los pensadores de la primera generación de socialistas utópicos que a sus sucesores, y valora más la dimensión crítica de las obras utópicas que los sistemas que plantean.

La crítica (relativa) del pensamiento utópico

Por supuesto que al adoptar esta postura reconozco implícitamente que el problema no se limita a una defensa del pensamiento utópico. Por consiguiente,

ofreceré a continuación una explicación más detallada y un estudio crítico de la crítica (relativa) del joven Marx al socialismo utópico.

La estructura de los comentarios negativos es similar a la de la defensa relativa del socialismo utópico. En general, Marx tiene en menor estima a los epígonos que a la primera generación de socialistas utópicos y valora menos la dimensión «sistemática» de sus obras que la «crítica». Sin embargo, los motivos que subyacen a esta crítica (relativa) requieren cierta explicación.

Marx muestra un mayor grado de hostilidad hacia las generaciones posteriores de pensadores utópicos que hacia las primeras por un motivo relacionado con la noción de culpabilidad. No es que los padres fundadores estuvieran equivocados –por ejemplo, en su caracterización de la naturaleza del socialismo y del proceso de transición necesario para su aplicación práctica– sino que, a diferencia de sus sucesores, no eran responsables de sus errores. La primera generación se formó intelectualmente en una época en la que todavía no se daban las condiciones materiales de la sociedad moderna y no estaba claro cuál era el elemento capaz de transformarlas[44]. Por consiguiente, su visión de la naturaleza de la sociedad del futuro y del periodo de transición previo estaba condenada al fracaso. Podría decirse que sus errores eran inevitables y que, por tanto, no se les podía culpar por haberlos cometido. Por el contrario, aunque Marx consideraba que las generaciones posteriores de pensadores utópicos no tenían por qué haber cometido (necesariamente) más errores que sus predecesores, eran responsables de ellos en un sentido en el que los anteriores no lo eran.

En el Manifest, se critica el enfoque de la transición al socialismo que plantean los socialistas utópicos. Se dice, por ejemplo, que los pensadores utópicos subestiman el papel que deben desempeñar los proletarios y que, según ellos, será la «sociedad en general» o a la «fuerza del ejemplo» (experimentos a pequeña escala financiados con «el dinero de la burguesía») los medios que favorecerán el advenimiento del socialismo[45]. Sin embargo, Marx piensa que para la primera generación de pensadores utópicos este tipo de errores y de confusiones eran inevitables. Todavía no se había demostrado que apelar a lo universal y a la experimentación a pequeña escala era inútil, y la gente de la época pensaba que el proletariado emergente, «aún en mantillas», era «la clase más oprimida», no un agente colectivo e independiente con «iniciativa histórica»[46]. Sin embargo, una vez que esas condiciones históricas cambiaron, no había excusa alguna para seguir aferrándose a las estrategias erróneas y a la visión limitada de una época anterior. (Marx repetiría este mismo razonamiento

en un artículo muy posterior en el que establecía además una analogía muy aclaradora entre esta situación y el progreso de las ciencias naturales. Hablando de Fourier, Owen y Saint-Simon, Marx insistía en que «no podemos repudiar a estos patriarcas del socialismo, del mismo modo que los químicos no repudian a sus predecesores los alquimistas»; sin embargo, añade que sería «imperdonable» que en unas circunstancias históricas distintas repitiéramos sus «errores»[47].)

El motivo que subyace a la mayor hostilidad del joven Marx hacia los «sistemas» de los pensadores utópicos que hacia las «críticas» no solo es menos claro, sino que además es mucho más complejo de lo que en un principio podría parecer. Lo lógico sería pensar que, para alcanzar sus metas, los socialistas no solo deberían describir de forma detallada y convincente los defectos de la sociedad contemporánea, sino que deberían además poder explicar en detalle las características de la sociedad socialista alternativa del futuro. El relativo entusiasmo de Marx por la dimensión «crítica» en detrimento de la «sistemática» se debería por tanto a que las descripciones de los defectos de la sociedad moderna que plantean los socialistas utópicos son más precisas y verosímiles que sus descripciones de los sistemas socialistas del futuro. Sin embargo, si analizamos la cuestión detenidamente, esta no es la postura que adopta Marx.

La interpretación marxiana de estas cuestiones presenta una importante asimetría. Por una parte, Marx piensa que es necesario explicar en detalle y de forma convincente cuáles son los defectos de la sociedad moderna, y reconoce que la contribución de los socialistas utópicos en este campo es significativa. En Die heilige Familie, por ejemplo, se alude a la «magistral caracterización» del matrimonio en la sociedad contemporánea que propone Fourier[48]. Pero por otra parte, Marx no parece estar de acuerdo en que haya que explicar con detalle y de manera convincente cómo será el mundo socialista. En lo que concierne al diseño social, Marx critica a los socialistas utópicos, pero no arremete contra ellos porque planteen proyectos inadecuados e inverosímiles, sino por presuponer que los proyectos son necesarios. Esta opinión me parece bastante singular, y por eso dedicaré el resto de este apartado a aportar algunas pruebas que me permitan demostrar que el joven Marx la suscribía y a intentar explicar por qué pensaba de esa manera[49].

En la «Briefwechsel von 1843» el joven Marx compara su propio enfoque con el de los pensadores utópicos. Aunque se trata de un pasaje breve y problemático, se pueden distinguir dos hilos argumentales en esta comparación. En el presente contexto, la importancia de estos dos hilos argumentales diferentes estriba en

que del primero se puede deducir que los proyectos son superfluos, pero del segundo no. (En este volumen epistolar se incluyen las cartas que Ruge escribió a Marx, Feuerbach y Bakunin[50]. Este intercambio epistolar era una especie de declaración de intenciones dialógica y bastante imprecisa relacionada con la publicación de los Deutsch-Französische Jahrbücher. Se trata, por tanto, de un texto conflictivo, sobre todo porque no sabemos hasta qué punto Ruge corrigió las cartas originales para poder publicarlas.)

En primer lugar, Marx se plantea cómo motivar a las personas para que cambien ciertos aspectos fundamentales del mundo social en el que viven. Marx asegura que hay que empezar por las actitudes y las circunstancias existentes en lugar de limitarse a proponer soluciones desde una postura al margen de las opiniones y del contexto[51]. Este último enfoque se relaciona de forma explícita con el de los socialistas utópicos. Mientras que los pensadores utópicos establecen una oposición entre el mundo real y un «sistema ideado de antemano», como sucede en Voyage en Icarie, Marx propone estudiar las teorías religiosas y políticas «reales» de la Alemania contemporánea, y evitar así la tendencia utópica a «enfrentar al mundo con los nuevos principios doctrinales para poder proclamar: he aquí la verdad, ¡arrodíllate ante ella!»[52]. Este contraste, aunque no se desarrolla de forma sistemática, es bastante claro. Nótese que en esta primera argumentación los proyectos no serían superfluos. Puede que haya que establecer ciertas restricciones en relación con el tipo de proyectos que pueden trazarse y con el uso que se haga de ellos –es decir, que se atengan a las restricciones que imponen las circunstancias históricas concretas y que analicen las preocupaciones contemporáneas en lugar de ignorarlas–, pero esto no quiere decir que sean superfluos.

En la segunda argumentación Marx establece un contraste distinto entre su visión y el enfoque utópico. Mientras que los utópicos intentan «anticipar (antizipieren)» el nuevo mundo –se afirma explícitamente que este es uno de los motivos de su tendencia doctrinaria–, Marx intenta «descubrir (finden)» el nuevo mundo en el viejo[53]. No se trata de un contraste claro. Sin embargo, en el presente contexto, la caracterización que realiza Marx de su propia metodología es importante. Si hay que encontrar el nuevo mundo en el viejo –a condición, sin duda, de que el viejo mundo esté suficientemente desarrollado y de que se analice del modo adecuado– es necesariamente porque ya existe. Es más, si el nuevo mundo se encuentra en el viejo y solo tiene que ser descubierto, no hay ninguna necesidad de diseñarlo o de crearlo. En una palabra, los proyectos son innecesarios. En este mismo texto encontramos otros pasajes que confirman esta

imagen general. Para inaugurar un nuevo orden social, afirma Marx, la humanidad no necesita emprender «una nueva obra»; solo terminar «la vieja»[54]. Por tanto, la función de la práctica política no es diseñar el futuro sino intentar llevar a buen puerto las luchas en curso. Los proyectos son superfluos porque las soluciones a los problemas sociales y políticos son inherentes al proceso histórico. Muchos años después, Marx recordaría esta crítica a los proyectos utópicos. Durante su época de emigrado en París había intentado, junto con Engels y Wilhelm Wolff entre otros, intervenir políticamente en la Liga de los Justos –la futura Liga Comunista–. Marx recordaba que intentaban convencer a sus contemporáneos «de que no se trataba de llevar a la práctica un sistema utópico, sino de participar conscientemente en el proceso histórico de la revolución de la sociedad que se desarrolla delante de nuestros propios ojos»[55].

La réplica del joven Marx a la visión pesimista de las condiciones sociales y políticas alemanas que defendía Ruge («ese canto fúnebre que quita el aliento») confirma esta visión del proceso histórico[56]. Aunque Marx hace hincapié en que no subestima la magnitud de los obstáculos que entorpecen el cambio social, insiste en que «tienen la certeza» de que esos obstáculos se pueden salvar[57]. La razón fundamental de esta sorprendente convicción se resume en el extraordinariamente optimista postulado que afirma que «todo lo necesario acaba sucediendo (was notwending ist, das fügt sich)»[58]. El joven Marx piensa que el proceso histórico no se reduce a que los individuos encuentren soluciones a los problemas que se le plantean a la humanidad. Es el propio proceso histórico el que ofrece las soluciones que los individuos tienen que identificar y llevar a la práctica. Marx utiliza una metáfora conocida e ilustrativa, y afirma que el nuevo mundo que verá la luz del día es «el fruto que el presente lleva ahora en su seno (welches die Gegenwart in ihrem Schoße trägt)»[59].

Como es sabido, esta metáfora aparece con mucha frecuencia en la obra posterior de Marx[60]. Lo que no siempre se aprecia es que también la encontramos, con su correspondiente parafernalia, en los primeros escritos, y que además Marx basa en ella su crítica (relativa) al utopismo. Si el joven Marx insiste en que no se puede aprender mucho de los proyectos utópicos de la sociedad del futuro no es porque piense que se pueden plantear otros proyectos mejores, sino porque está convencido de que son totalmente innecesarios[61]. El papel de la comadrona de la historia, por seguir con la metáfora marxiana, no es adivinar qué hay en el seno del presente, sino ayudar a traerlo al mundo.

Se suele afirmar que esta teoría marxiana tiene un origen hegeliano[62] (aunque también se ha dicho que la idea de que los resultados del proceso de redención están predeterminados hasta el más mínimo detalle tiene un origen más antiguo) [63]. Por supuesto que a Hegel no le preocupaba en absoluto el proyecto socialista. Sin embargo, en el modelo histórico hegeliano la humanidad actúa como un vehículo para la actualización de un plan de desarrollo que no ha sido diseñado por ella. Hegel sostiene que el mundo finito ha sido creado por un sistema de categorías que además lo gobierna (véase el capítulo II). Sin embargo, es el desajuste entre este sistema y su encarnación el que impulsa el desarrollo histórico hacia adelante. La humanidad es el vehículo que favorece el desarrollo del plan inmanente al mundo sensible, y la estructura esencial de nuestro desarrollo histórico es el producto de los esfuerzos con sentido que hace ese plan para actualizarse. Esta teoría presenta algunos aspectos muy importantes a los que no siempre se les presta la debida atención. Por ejemplo, dado que la humanidad ejerce un papel esencial en la actualización de la razón y que, en el ejercicio de este papel, cumple sus propios intereses, sería un error pensar que los seres humanos solo son los «medios» que utiliza un propósito externo[64]. No obstante, el concepto no es un producto humano, y la historia debe ser interpretada como «el despliegue de la naturaleza de Dios»[65]. Al analizar el papel que juega la humanidad en ese «despliegue», Hegel establece una distinción entre los «aventureros» que persiguen «ideales» inventados por ellos mismos y que contradicen las circunstancias del momento, y los individuos históricos (como Alejandro Magno, Julio César y Napoleón) que obtienen su energía de «ese espíritu oculto cuyo momento se avecina pero que todavía se encuentra oculto bajo la superficie»[66]. Según Hegel, los principios en los que se basan los individuos históricos no han sido «inventados por ellos» sino que «ya se encuentran presentes en el interior» del mundo[67].

La necesidad de los proyectos

Sea cual sea su origen, la postura del joven Marx, que se negaba a reconocer la necesidad de los proyectos socialistas que plantean soluciones a los problemas, parece torpe y desacertada.

No he podido encontrar en los primeros escritos motivos convincentes que

justifiquen este rechazo de la necesidad de proyectos. Por extravagantes y difíciles de aceptar que parezcan, las razones en las que se basa Hegel para postular que la mediación política eficaz se limita a tramitar soluciones a los problemas sociales inmanentes al proceso histórico son fáciles de identificar y poseen cierta coherencia. Sin embargo, aunque admitamos que se puede desarrollar una teoría de la historia alternativa (laica y no metafísica) capaz de respaldar una visión similar del papel de la mediación humana, esa teoría no se encuentra en los primeros escritos. Al parecer, el joven Marx defendía una teoría restringida del alcance de la mediación humana –en virtud de la cual la humanidad se limita a ofrecer una solución que no ha inventado– sin adoptar una teoría de la historia capaz de justificarla[68].

Por otra parte, el rechazo de la necesidad de proyectos resulta poco razonable. Exige una confianza en el proceso histórico que, por muy extendida que estuviera en la Europa del siglo xix, en la actualidad resulta bastante difícil de defender. Una vez clausurado el siglo que se ha definido con razón como «el peor siglo de la historia desde el punto de vista moral», parece poco razonable pensar que la responsabilidad humana se limita a tramitar las soluciones a los problemas sociales sin planificación alguna[69]. Si ya nos resulta difícil confiar en que ese tipo de soluciones existan, creer que son inmanentes al proceso histórico resulta impensable.

Por último, pensar que la idea de la sociedad del futuro se encuentra en el presente entraña ciertos riesgos. Favorece la falta de atención a las cuestiones relacionadas con la planificación, a las características de la nueva sociedad. En el contexto de los primeros escritos del joven Marx, este defecto se refleja en la opacidad de su visión de la emancipación humana (y también en su evidente incapacidad de darse cuenta de que este era uno de los puntos débiles de su obra)[70]. Por supuesto que los riesgos a los que me refiero no son simplemente teóricos. El fracaso a la hora de especificar los objetivos y las características del sistema social y político que los representa puede tener serias consecuencias prácticas. Como observa Cohen, si no pensamos en recetas para los restaurantes del futuro «nos quedaremos sin comer»[71]. (Cohen alude al «Epílogo» de la segunda edición de Kapital, en el que Marx afirma que él se limita «únicamente a analizar los hechos actuales», en lugar de ofrecer recetas «para los restaurantes del futuro»[72].) La experiencia histórica del siglo xx acentúa todavía más esas preocupaciones.

La finalidad de estas breves reflexiones era explicar el fracaso del joven Marx a

la hora de desarrollar su visión personal de la emancipación humana. La crítica relativa al pensamiento utópico y, en particular, su rechazo de la necesidad de proyectos se deben a la problemática convicción de que las soluciones a los problemas sociales son inmanentes al proceso histórico. Mi tesis es que esta creencia carece de justificación teórica, es difícil de aceptar desde un punto de vista actual y resulta peligrosa desde el punto de vista práctico[73].

Una última palabra

En los comentarios introductorios que he realizado al comienzo de este libro, señalaba el carácter sugerente y opaco de los primeros escritos, y explicaba que habían sido estos dos rasgos los que me habían empujado a escribirlo. A través del esfuerzo por comprender unos textos que consideraba interesantes a pesar de su falta de claridad esperaba poder juzgar mejor su valía. No me gustaría que la enfática refutación de la postura marxiana en relación con los proyectos socialistas que acabo de ofrecer transmitiera una impresión equivocada de la opinión que me merecen los primeros escritos.

En primer lugar, en muchos aspectos, los primeros escritos merecen, a mi juicio, un veredicto más favorable. Puede que esta formulación parezca extremadamente cauta. Sin embargo, tanto el alcance como la naturaleza de los temas que se analizan en los primeros escritos impiden una evaluación sucinta.

La teoría de la emergencia del Estado moderno que propone el joven Marx (analizada en el capítulo II) incluye una crítica exhaustiva y contundente a la metafísica de Hegel (que afecta al estatus epistemológico de las categorías hegelianas, a la actitud de la filosofía especulativa ante el mundo empírico, al presunto vínculo que existe entre el concepto y su realización, a la naturaleza de la explicación especulativa y a la identidad que establece Hegel entre Dios y el mundo); un bosquejo de los rasgos específicos del mundo social moderno que no descuida la dimensión histórica (en el que se describe la naturaleza de los dos ámbitos antagónicos de la sociedad civil y la sociedad política, y la separación que existe entre ellos); una descripción evocadora de las dos formas principales de alienación que desfiguran ese mundo (el «atomismo» de la sociedad civil moderna, y la naturaleza «abstracta» del Estado); y una valoración ponderada y

elogiosa de la perspicacia empírica de Hegel (que, a juicio de Marx, supo entender cuál es la naturaleza esencial del mundo moderno y era consciente de sus defectos).

La teoría de la naturaleza del Estado moderno que plantea el joven Marx (analizada en el capítulo III) incluye una sólida defensa del papel que desempeña la noción de comunidad en ese Estado (la noción de comunidad es una de las más complejas de los primeros escritos, vinculada a la idea de «igualdad» y a la de «naturaleza humana»); una crítica convincente de la naturaleza «imperfecta» y «contradictoria» de la vida política moderna (según la cual el individualismo desenfrenado de la sociedad civil determina y domina el ámbito del bien común); una sorprendente condena moral de ciertos rasgos endémicos del mundo social moderno (entre otros, la tendencia a favorecer la «objetivación» y a violar el principio kantiano que afirma que las personas no deben ser tratadas como medios); y una sutil descripción del sistema constitucional en los Estados modernos (que toleran implícitamente que los intereses particulares corrompan el bien común).

La teoría de la sustitución del Estado moderno que defiende el joven Marx (analizada en el capítulo IV) incluye un atractivo llamamiento a la reorganización de la sociedad que permita que el «hombre verdadero» –el individuo que ha desarrollado y desplegado sus capacidades humanas esenciales– deje de ser un simple reflejo pálido e imperfecto que solo existe en el Estado político abstracto y se convierta en una figura cotidiana, presente en el día a día; una teoría moderadamente exigente de la realización humana que precisa una sociedad que satisfaga tanto las necesidades físicas básicas de los individuos (el sustento, el calor, la vivienda, unas condiciones climáticas específicas, el ejercicio físico, la higiene básica, la procreación y la actividad sexual) como las menos básicas (el esparcimiento, el placer estético, el trabajo y la pertenencia a una comunidad con sentido); una sorprendente descripción (aristotélica, a grandes rasgos) de la cooperación compleja (en busca del bien común) que caracteriza la comunidad política del futuro como condición y consecuencia de la realización humana; y una serie de observaciones fragmentarias que recuerdan ligeramente a la visión republicana (la participación más amplia de los ciudadanos preocupados por el bien común en la vida política, la apropiación por parte de esa misma ciudadanía de las tareas administrativas que antes desempeñaba una burocracia aislada y privilegiada, y la posible sustitución del régimen de democracia representativa por cierta clase de delegación popular).

Resulta difícil juzgar rigurosamente todas estas cuestiones con un simple veredicto general, no solo por la cantidad y la variedad de los temas que se analizan en los primeros escritos, sino porque la validez de las tesis que defiende el joven Marx es una cuestión compleja y controvertida. Es más, resumir de forma rudimentaria los temas en los que el joven Marx «acertó» es una actitud que contradice el espíritu de este libro. Está claro que podemos aprender de los «difuntos ilustres» en muchos sentidos distintos y complejos. Podemos aprender incluso de sus planteamientos erróneos o confusos. (De hecho, me siento tentado a afirmar que uno de los rasgos definitorios de los «difuntos ilustres» es que identificar los errores que cometieron y reflexionar sobre ellos es una experiencia profundamente instructiva.) Por ejemplo, he criticado al joven Marx por negarse a abordar los problemas implícitos en los proyectos socialistas, pero para llegar a la conclusión de que esa actitud era un error, he tenido que analizar primero con rigor su visión del utopismo.

En los comentarios preliminares, hablaba de una nueva generación de lectores que ya no se sienten obligados a engullir (ni a vomitar) a Marx en su totalidad. Este libro lo he escrito pensando en esos lectores. Estoy convencido de que los distintos análisis que plantea el joven Marx del destino de los individuos en la sociedad civil contemporánea, de los aciertos y los defectos de la vida política moderna, y de las posibilidades (no realizadas) de la realización humana, son tremendamente agudas e instructivas. Al acercarnos a los primeros escritos asistimos al espectáculo fascinante e insólito de contemplar una mente brillante e imaginativa que analiza una serie de cuestiones importantes y complejas que todavía poseen relevancia para el lector actual. De un encuentro así se puede sacar provecho en muchos sentidos, siempre que nos acerquemos con la mente abierta y una actitud crítica.

[1] Véase Lucian Hölscher, «Utopie», Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politische-sozialen Sprache in Deutschland, Otto Brunner (ed.), Werner Conze y Reinhart Koselleck, vol. 6, Stuttgart, 1990, pp. 733-788. Para distintas definiciones y tipologías, véase J. C. Davis, Utopia and the Ideal Society, Cambridge, 1981, capítulo 1; Ruth Levitas, The Concept of Utopia, Londres, 1990, introducción y capítulo 8; y Lyman Tower Sargent, «The Three Faces of Utopianism», Utopian Studies, vol. 5 (1994), pp. 1-37.

[2] Véase Tomás Moro, Yale Edition of the Complete Works of St Thomas

More, S. J. Surtz y J. H. Dexter (eds.), New Haven, 1965, vol. 4: Utopia, p. 21.

[3] Algunos de los miembros de la progenie lingüística del término han tenido más éxito que otros. «Distopía», por ejemplo, ha arraigado mejor que «practopioa», «eucronía» y «eupsiquia».

[4] Véase, por ejemplo, la definición de utopía –«un país imaginario descrito en una obra de ficción»– que se recoge en A. L. Morton, The English Utopia, Londres, 1952, p. 10.

[5] Véase, por ejemplo, la definición de utopía –«la expresión del deseo de una forma mejor de ser»– que aparece en Levitas, The Concept of Utopia, p. 8. En la literatura «utópica» más reciente predominan las definiciones amplias que reflejan, en cierta medida, la influencia de Ernst Bloch, que afirmaba que la utopía era un impulso que se extendía «a todas las actividades humanas». Ernst Bloch, The Principle of Hope, Oxford, 1986, vol. 2, p. 624 [ed. cast.: El principio de esperanza, Madrid, Trotta, 2006].

[6] Véase, por ejemplo, Abram L. Harris, «Utopian Elements in Marx’s Thought», Ethics, vol. 60 (1950), pp. 79-99; Andrew Altman, «Is Marxism Utopian?», Philosophy and Social Criticism, vol. 8 (1981), pp. 387-403; y Darren Webb, Marx, Marxism and Utopia, Aldershot, 2000, capítulos 2-3.

[7] Erster Entwurf, 557/499.

[8] Véase, por ejemplo, la definición de utopía como «una sociedad que no existe y que se describe en relativo detalle». Lyman Tower Sargent, «Utopian Traditions: Themes and Variations», Roland Schaer, Gregory Claeys y Lyman Tower Sargent (eds.), Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World, Nueva York, 2000, p. 15.

[9] Véase la explicación de «Lucas» y «Mondor» que aparece en Charles Fourier, Oeuvres complètes de Charles Fourier, vol. 6: Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, París, 1845, pp. 67-68.

[10] Para una explicación que analiza el alcance cronológico de toda la obra de Marx, véase David Leopold, «The Structure of Marx and Engels, Considered Account of Utopian Socialism», History of Political Thought, vol. 6 (2005), pp. 443-466.

[11] Webb, Marx, Marxism and Utopia, p. 1.

[12] Nicholas Lash, A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx, Londres, 1981, p. 235.

[13] Kerry S. Walters, The Sane Society Ideal in Modern Utopianism, Lewiston, Nueva York, 1988, p. 12.

[14] Avner Cohen, «Marx and the Abolition of the Abolition of Labour», Utopian Studies, vol. 6 (1995), p. 40.

[15] Robert C. Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge, 1972, p. 201.

[16] Para el utopismo de Marx, véase también Steven Lukes, «Marxism and Utopianism», Peter Alexander y Roger Gill (eds.), Utopias, Londres, 1984, pp. 153-167; Vincent Geoghegan, Utopianism and Marxism, Londres, 1987, capítulo 2; Webb, Marx, Marxism and Utopia; y G. A. Cohen, If you're an Egalitarian, How Come You're So Rich?, Cambridge, Massachusetts, capítulos 3-4.

[17] «Peuchet: vom Selbstmord», 77/597.

[18] Ibid.

[19] Véase la carta de Hess a Marx, 17 de mayo de 1846, Moses Hess, Briefwechsel, La Haya, 1959, p. 154. Véase también Zvi Rosen, «The attitude of Hess to French Socialism», Philosophical Forum, vol. 8 (1978), pp. 310-322; y Zvi Rosen, Moses Hess und Karl Marx: Ein Beitrag zur Entstehung der Marxschen Theorie, Hamburgo, 1983, pp. 52 y ss.

[20] Véase «Library», p. 667. En el mismo cuaderno aparece una nota posterior en la que se añaden tres nombres –Campanella, Lamennais y Thompson (es de suponer que se trata de William Thompson)– a la lista original.

[21] Engels a Marx, 17 de marzo de 1845, MEW, 27, p. 24; MECW, 38, p. 27. Las cartas de Marx a Engels correspondientes a este periodo no se han conservado.

[22] En 1847 se pensó en reanudar el proyecto. Véase Andreas Gottshalk a Marx, 5 de noviembre de 1847, Herwig Förder, Martin Hundt, Jefin Kandel y

Sofia Lewiowa (eds.), Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialen, vol. I: 1836-1849, Berlín, 1983, p. 608.

[23] «Briefwechsel von 1843», 345/143/208. Para Cabet, véase Christopher H. Johnson, Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians, 1839-1851, Ithaca, Nueva York, 1974; Leslie J. Roberts, «Etienne Cabet and his Voyage en Icarie (1840)», Utopian Studies, vol. 2 (1991), pp. 77-94; y Robert S. Sutton, Les Icariens: The Utopian Dream in Europe and America, Urbana, Illinois, 1994, capítulos 1-7.

[24] «Briefwechsel von 1843», 344/142/207.

[25] En toda Europa (y en América) se encuentran variantes locales del país de la Cucaña. Para las versiones inglesas, véase Morton, The English Utopia, capítulo 2 y apéndice (la interpretación que ofrece Morton de un ejemplo poético del siglo xiv tiene cierto encanto, incluso para los que somos incapaces de hacer una rima: «And the larks that are so couth/Fly right down into man's mouth» [E incluso las alondras, con sus buenos modales/Vuelan directamente a la boca de los hombres]; en Herman Pleij, Dreaming of Cockaigne, Nueva York, 2001, se analizan los ejemplos holandeses (la Luilekkerland flamenca es famosa por haber inspirado el cuadro homónimo que pintó Bruegel); y para la Schlaraffenland alemana, véase Lucian Hölscher, «Utopie», pp. 734 y ss.

[26] Marx era, por supuesto, mucho más joven, y el único miembro de este triunvirato original al que conoció personalmente fue Owen. Marx asistió a una conferencia de Owen que se celebró con motivo de su 80 cumpleaños, y observó que «a pesar de sus idées fixes, es un viejo entrañable con sentido del humor». Marx a Engels, 21 de mayo de 1851, MEW, 27, p. 263; MECW, 38, p. 360.

[27] Marx consideraba que los miembros de esta generación eran, en cierto sentido, precursores de sus propias ideas. Decía, por ejemplo, que en el pensamiento utópico se podían encontrar «las semillas del socialismo crítico y materialista». Marx a Friedrich Sorge, 19 de octubre de 1877, MEW, 34, p. 303; MECW, 45, p. 284.

[28] Die deutsche Ideologie, 448/461.

[29] Manifest, 491/516. Los partidarios de la coautoría de esta obra deben tener en cuenta que Marx fue en gran medida el responsable de la versión definitiva. Véase Terrell Carver, Marx and Engels: The Intellectual Relationship, Brighton,

1983, pp. 78-94.

[30] Manifest, 491/516.

[31] «Peuchet: vom Selbstmord», 77/597. Véase también Die heilige Familie, 88/84 y 207-208/196.

[32] Die deutsche Ideologie, 448/461.

[33] Ibid., 498/510.

[34] Manifest, 490-491/515-516.

[35] Die deutsche Ideologie, 449/462.

[36] Ibid., 449/462 y 448/461. Para las utopías renacentistas como fuente de información histórica, véase Miriam Eliav-Feldon, Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630, Oxford, 1982.

[37] A principios de la década de 1840, Engels está, en comparación con Marx, más informado en relación con el socialismo utópico y era más partidario. Véase, por ejemplo, «Kommunistischen Ansiedlungen» y «Progress of Social Reform on the Continent».

[38] «Fourier», 605/614.

[39] Ibid.

[40] Ibid., 606/615. Los seguidores de Fourier solían restar importancia a los aspectos más extravagantes de su obra, entre otros a su visión de la cosmología, de la metempsicosis y la «analogía universal».

[41] Ibid., 607/642.

[42] Ibid., 605/615. Fourier sostenía que, una vez superados los males de la civilización, los cambios climáticos globales resultantes tendrían como consecuencia que el «ácido cítrico boreal» caería en los océanos y, combinado con la sal marina, daría al mar un sabor parecido a (cierto tipo de) limonada (conocida como «aigresel»). Véase Fourier, Oeuvres complètes de Charles Fourier, vol. 1: Théorie des quatres mouvements et des destinées générales,

París, 1841, p. 66; y Charles Fourier, The Theory of the Four Movements, Gareth Stedman Jones e Ian Patterson (eds.), Cambridge, 1996, p. 50. Fourier afirmaba además que los animales salvajes y peligrosos se convertirían en sirvientes dóciles y obedientes de la humanidad. El «antileón» se utilizaría para el transporte de pasajeros (como si de una carroza con suspensión se tratara) y alcanzaría una velocidad de 40 kilómetros por hora. (Hay otros animales que, por desgracia, no son tan conocidos como el «antileón». El «antihipopótamo», por ejemplo, arrastraría los barcos a lo largo de los ríos, los «antitiburones» ayudarían a los pescadores a localizar los bancos de peces y las «antiballenas» empujarían a los barcos que se quedaran parados por falta de viento.) Véase Fourier, Théorie de l'unité universelle, pp. 254-255.

[43] «Fourier», 605-606/615.

[44] Marx diría después que en esta época «la clase trabajadora no estaba suficientemente adiestrada y organizada, debido al desarrollo de la propia sociedad capitalista, para irrumpir en el escenario mundial e intervenir en la historia. En el viejo mundo, las condiciones materiales necesarias para la emancipación de esta clase tampoco habían madurado lo suficiente». Erster Entwurf, 557/499.

[45] Manifest, 491/516. Véase también Marx a Engels, 20 de junio de 1866, MEW, 31, p. 229; MECW, 42, p. 287.

[46] Manifest, 490/515.

[47] «L'indifferenza in materia politica», 301/394.

[48] Die heilige Familie, 208/196.

[49] Mis reflexiones en relación con estas cuestiones le deben mucho a Cohen, If You're an Egalitarian, capítulos 3-4.

[50] En MEGA2, 1, 2, pp. 471-489 se recogen todas las cartas (los autores se identifican con la letra inicial de su apellido). La «B» no se utiliza casi nunca para aludir a Karl Ludwig Bernays; sin embargo, no he encontrado pruebas que demuestren la validez de esta tesis. Nótese que los estudiosos de Bakunin suelen aceptar la identificación convencional de la «B» y que la correspondencia de Ruge la confirman. Véase Bakunin, Sobranie sochinenii I pisem 1828-1876, Moscú, 1934-1935, vol. 3, pp. 213-214; y Ruge a Julius Fröbel, 19 de diciembre

de 1843, se cita en MEGA2, 1, 2, p. 939.

[51] Esta afirmación anticipa de forma casi imperceptible la distinción que establece Michael Walzer entre la crítica interna y la crítica externa. Véase Michael Walzer, Interpretation and Social Criticism, Cambridge, Massachusetts, 1987, sobre todo el capítulo 2.

[52] «Briefwechsel von 1843», 345/144/208.

[53] Ibid., 344/142/207.

[54] Ibid., 346/144/209.

[55] Herr Vogt (1860), 439/79.

[56] «Briefwechsel von 1843», 338/134/200.

[57] Ibid., 343/142/206.

[58] Ibid.

[59] Ibid., 343/141/206.

[60] Por ejemplo, Marx diría después que el proletariado no tenía «ideales que realizar, sino que debería liberar aquellos elementos de la nueva sociedad de los que se encuentra cargada la decadente sociedad burguesa». Der Bürgerkrieg in Frankreich, 343/335.

[61] Para una interpretación opuesta véase Webb, Marx, Marxism and Utopia, p. 79.

[62] Véase, por ejemplo, Perry Anderson, Arguments Within English Marxism, Londres, 1976, p. 170; William A. Galston, Justice and the Human Good, Chicago, 1980, p. 23; y Cohen, If You’re an Egalitarian, p. 57.

[63] En Caminos de utopía (publicado por primera vez en hebreo en 1946), Martin Buber identificaba dos tipos de pensamiento escatológico –el «profético» (originario del Israel antiguo) y el «apocalíptico» (originario de la Persia antigua)– que habían influido respectivamente en el socialismo utópico y en el marxismo. Según la escatología profética, las estructuras de la redención se

encuentran predeterminadas en todo detalle. Según la apocalíptica, no. Véase Martin Buber, Paths in Utopia, Londres, 1949, pp. 10-11 [ed. cast.: Caminos de utopía, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1998].

[64] Véase, por ejemplo, el análisis hegeliano de la distinción (kantiana) entre teología «interna» y «externa», Enzyklopädie, § 205A.

[65] Vernunft, 48/42.

[66] Ibid., 97/83.

[67] Ibid., 98/83.

[68] Esto equivale a admitir sencillamente que una teoría de la historia determinada puede justificar esta explicación, no que esa teoría sea la del materialismo histórico.

[69] Joseph Raz, Value, Respect, and Attachment, Cambridge, 2001, p. 10. Para un estudio de algunos acontecimientos del siglo xx que se considera que han socavado la confianza en el progreso moral, véase Jonathan Glover, Humanity: A Moral History of the Twentieth Century, Londres, 1999.

[70] «Es como si [Marx] señalara con una mano en qué dirección quiere que avance el hombre y con la otra les lanzara polvo a los ojos», observa Plamenatz. John Plamenatz, Karl Marx's Philosophy of Man, Oxford, 1975, p. 472.

[71] Cohen, If You're an Egalitarian, p. 77.

[72] Kapital, 25/17.

[73] La defensa del pensamiento utópico excede al alcance de esta obra. Sin embargo, para una tímida defensa, en un contexto distinto, véase mi «Introducción» a William Morris, News From Nowhere, David Leopold (ed.), Oxford, 2003, pp. xxx-xxxi.

Bibliografía

En esta nota bibliográfica se indica el título completo de las obras de Marx y de otros autores que hemos utilizado de forma abreviada a lo largo del texto.

(A) Bruno Bauer

Über die Prinzipien des Schönen, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Über die Prinzipien des Schönen: De pulchri principiis: Eine Preisschrift, Douglas Moggach y Winfried Schultze (eds.), Berlín, 1996; «On the Principles of the Beautiful», en Douglas Moggach, The Philosophy and Politics of Bruno Bauer, Cambridge, 2003, pp. 188-212, respectivamente.

Posaune, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen: Ein Ultimatum, Leipzig, 1841, y a The Trumpet of the Last Judgement Against Hegel the Atheist and Antichrist: An Ultimatum, editado y traducido por Lawrence S. Stepelevich, Lewinston, Nueva York, 1989, respectivamente.

«Carta a Arnold Ruge (19 de octubre de 1841)», hace referencia a «Letter to Arnold Ruge (19 de octubre de 1841)», traducido por Lawrence S. Stepelevich, The Philosophical Forum, volumen 8, n.os 2-4 (1978), pp. 121-125.

Die Judenfrage, hace referencia a Die Judenfrage, Brunswick, 1843, y a The Jewish Problem, traducido por Helen Lederer (texto mecanografiado con fecha de 1958 en posesión del Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Cincinnati, Ohio), respectivamente [ed. cast.: «La cuestión judía», en Bruno Bauer y Karl Marx, La cuestión judía, Barcelona, Anthropos, 2009].

«Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden», hace

referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden», Feldzüge der reinen Kritik, Fráncfort del Meno, 1968, pp. 175-195, y «The Capacity of Present-Day Jews and Christians to Become Free», traducido por Michael P. Malloy, The Philosophical Forum, volumen 8, n.os 2-4 (1978), pp. 135-149, respectivamente [ed. cast.: «La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy», en Bruno Bauer y Karl Marx, La cuestión judía, Barcelona, Anthropos, 2009].

Das entdeckte Christentum, hace referencia a Das entdeckte Christenthum in Vormärz: Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christenthum und Ertausgabe seiner Kampfschrift, editado por Ernst Barnikol, Jena, 1927.

Briefwechsel, hace referencia a Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1832-1842 aus Bonn und Berlin, Aalen, 1969. Reimpresión facsímil de la primera edición de 1844.

Das Judenthum in der Fremde, hace referencia a Das Judenthum in der Fremde: Separat-Abdruck aus dem Wagener'schen Staats- und Gesellschaftslexicon, Berlín, 1863.

«The Present Position of the Jews», hace referencia a «The Present Position of the Jews», New York Daily Tribune, lunes 7 de junio de 1852, p. 5.

Russland und das Germanentum, hace referencia a (extractos de) Russland und das Germanentum, Die Hegelsche Linke, editado por Karl Löwith, Stuttgart, 1962.

Christus und die Cäsaren, hace referencia a Christus und die Cäsaren: Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, Berlín, 1877.

(B) Friedrich Engels

«Progress of Social Reform», hace referencia a «Progress of Social Reform on the Continent», MECW, volumen 3, pp. 392-408.

«Briefe aus London», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una

barra diagonal): «Briefe aus London», MEW, volumen 1, pp. 468-479, y a «Letters From London», MECW, volumen 3, pp. 379-391, respectivamente.

«Kommunistischen Ansiedlungen», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen», MEW, volumen 2, pp. 521-535, y a «Description of Recently Founded Communist Colonies Still in Existence», MECW, volumen 4, pp. 214-228, respectivamente.

«Rapid Progress», hace referencia a «Rapid Progress of Communism in Germany», MECW, volumen 4, pp. 229-242.

«Fourier», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Ein Fragment Fouriers über den Handel», MEW, volumen 2, pp. 604-610, y a «Fragment of Fourier's on Trade», MECW, volumen 4, pp. 613-644, respectivamente.

Anti-Dühring, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, MEW, volumen 20, pp. 3-303, y Herr Eugene Dühring's Revolution in Science, MECW, volumen 25, pp. 5-309, respectivamente [ed. cast.: La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring, Barcelona, Crítica, 1977].

«Bruno Bauer und das Urchristentum», hace referencia a las siguientes obras (divididas por una barra diagonal): «Bruno Bauer und das Urchristentum», MEW, volumen 19, pp. 297-305, y «Bruno Bauer and Early Christianity», MECW, volumen 24, pp. 427-435.

«How Not to Translate Marx», hace referencia a «How Not to Translate Marx», MECW, volumen 26, pp. 335-340.

(C) Friedrich Engels y Edgar Bauer

Triumph, hace referencia a las siguientes obras (divididas por una barra diagonal): Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche

Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer: wie selbiger vom Teufel verführet, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzen ist. Christliches Heldengedicht in vier Gesängen, MEW, Ergänzungsband, volumen 2, pp. 283-316, y The Insolently Threatened, Yet Miracously Rescued Bible. Or: The Triumph of Faith. To Wit, The Terrible Yet True and Salutary History of the Erstwhile Licenciate Bruno Bauer; How the Same, Seduced by the Devil, Fallen From the True Faith, Became Chief Devil, and Was Well and Truly Ousted in the End. A Christian Epic in Four Cantos, MECW, volumen 2, pp. 313-351, respectivamente.

(D) Ludwig Feuerbach

Gedanken, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, aus den Papieren eines Denkers, nebst Anhang theologisch-satyrischer Xenien, hrsg. von einem seiner Freunde, Gesammelte Werke, volumen I, pp. 175-515, y Thoughts on Death and Immortality: From the Papers of a Thinker, Along with an Appendix of Theological-Satirical Epigrams, Edited by One of his Friends, editado y traducido por James A. Massey, Berkeley, 1980, respectivamente [ed. cast.: Pensamientos sobre muerte e inmortalidad, Madrid, Alianza, 1993].

Geschichte der neuern Philosophie, hace referencia a Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza, Gesammelte Werke, volumen 2.

«Zur Kritik», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Zur Kritik der Hegelschen Philosophie», Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 16-62, y «Towards a Critique of Hegelian Philosophy», traducido por Zawar Hanfi en The Young Hegelians: An Anthology, editado por Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, 1983, pp. 95-128, respectivamente [ed. cast.: La filosofía del porvenir: crítica de la filosofía de Hegel, México, Roca, 1975].

Wesen, hace referencia a las siguientes versiones (separadas por una barra diagonal): Das Wesen des Christentums, Gesammelte Werke, volumen 5, y The Essence of Christianity, traducido por George Eliot, Nueva York, 1957, respectivamente [ed. cast.: La esencia del cristianismo, Madrid, Trotta, 1995].

«Über den “Anfang der Philosophie”», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie” von Dr J. F. Reiff», Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 143-153, y «Several Comments on “The Beginning of Philosophy” by Dr J. F. Reiff», en The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach, editado y traducido por Zawar Hanfi, Nueva York, 1972, pp. 135-144, respectivamente.

«Nothwendigkeit», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Nothwendigkeit einer reform der Philosophie», Sämtliche Werke, Stuttgart, 1960-1964, volumen 2, pp. 215-222, y «The Necessity of a Reform of Philosophy», en The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach, editado y traducido por Zawar Hanfi, Nueva York, 1972, pp. 145-152, respectivamente.

«Über den Marienkultus», hace referencia a «Über den Marienkultus», Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 156-176.

«Zur Beurteilung», hace referencia a «Zur Beurteilung der Schrift Das Wesen des Christentums», Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 220-242.

«Beleuchtung einer theologischen Rezension», hace referencia a «Beleuchtung einer theologischen Rezension über “Das Wesen des Christentums” (Replik)», Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 177-228.

Grundsätze, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 264-341, y Principles of the Philosophy of Future, traducido por Manfred H. Vogel, Indianápolis, 1986, respectivamente [ed. cast.: Principios de la filosofía del futuro, Barcelona, PPU, 1989].

«Vorläufige Thesen», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Vorläufige Thesen zur Reform[ation] der Philosophie», Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 243-263, y «Provisional Theses for the Reform[ation] of Philosophy», traducido por Daniel Dahlstrom, The Young Hegelians: An Anthology, editado por Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, 1983, pp. 95-128, respectivamente [ed. cast.: Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, Barcelona, Labor, 1976].

Luther, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers: Ein Beitrag zum «Wesen

des Christentums», Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 353-412, y The Essence of Faith According to Luther: A Supplement to «The Essence of Christianity», traducido por Melvin Cherno, Nueva York, 1967, pp. 31-117, respectivamente.

«Merkwürdige Äußerungen», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Merkwürdige Äußerungen Luthers nebst Glossen», Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 420-426, y «Comments Upon Some Remarkable Statements by Luther», traducido por Melvin Cherno, en The Essence of Faith According to Luther, Nueva York, 1967, pp. 119-127, respectivamente.

«Beziehung», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Über "Das Wesen des Christentums" in Beziehung auf Stirners "Der Einzige und sein Eigentum (Replik)», Gesammelte Werke, volumen 9, pp. 427-441, y «On "The Essence of Christianity in Relation to Stirner's The Ego and Its Own (Reply)», traducido por Frederick Gordon, The Philosophical Forum, volumen 8, n.os 2-4 (1978), pp. 81-91, respectivamente.

«Vorwort [zu Sämtliche Werke]», hace referencia a «Vorwort [zu L. Feuerbach: Sämtliche Werke, Bd I] Gesammelte Werke, volumen 10, pp. 181-190.

«Fragmente», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae», Gesammelte Werke, volumen 10, pp. 151-180, y «Fragments Concerning the Characteristics of My Philosophical Curriculum Vitae», en The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach, editado y traducido por Zawar Hanfi, Nueva York, 1972, pp. 265-296, respectivamente.

«Paul Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne» hace referencia a «Paul Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne», Gesammelte Werke, volumen 10, pp. 324-332.

«Naturwissenschaft», hace referencia a «Die Naturwissenschaft und die Revolution», Gesammelte Werke, volumen 10, pp. 347-368.

Vorlesungen, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Vorlesungen über das Wesen der Religion, Gesammelte Werke, volumen 6, y Lectures on the Essence of Religion, traducido por Ralph Manheim, Nueva York, 1967, respectivamente [ed. cast.: La esencia de la religión, Madrid, Páginas de espuma, 2008].

Briefe, hace referencia a Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach, editado por Wilhelm Bolin, Leipzig, 1904.

Gesammelte Werke, hace referencia a Gesammelte Werke, editado por Werner Schuffenhauer, 21 volúmenes, Berlín, 1967-2003. Referencias al volumen y a la página.

(E) G. W. F. Hegel

«Der Geist des Christentums», hace referencia a «Der Geist des Christentums und sein Schicksal», Werke, volumen I, pp. 274-418.

«Krug», hace referencia a «Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug», Werke, volumen 2, pp. 188-207.

Logik, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Wissenschaft der Logik, partes I y II, Werke, volúmenes 5 y 6, y Hegel's Science of Logic, traducido por A. V. Miller, Londres, 1969, respectivamente [ed. cast.: Lógica, Barcelona, Folio, 2002].

Phänomenologie, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Phänomenologie des Geistes, Werke, volumen 3, y Phenomenology of Spirit, traducido por A. V. Miller con un análisis del texto y prólogo de J. N. Findlay, Oxford, 1977, respectivamente [ed. cast.: Fenomenología del espíritu, Valencia Pre-Textos, 2009].

Philosophie des Rechts, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, volumen 7, y Elements of the Philosophy of Right, editado y prologado por Allen W. Wood, traducido por H. B. Nisbet, Cambridge, 1991, respectivamente. Referencias a los apartados (§); una «A» indica los comentarios de Hegel (Anmerkungen); una «Z», las adiciones editoriales (Zusätzen). El símbolo (¶) seguido de un número indica el parágrafo del «Prefacio» del texto [ed. cast.: Principios de la filosofía del derecho, Barcelona, Edhasa, 2005].

Enzyklopädie, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse, Werke, volúmenes 8-10, y (el volumen correspondiente de) The Encyclopedia Logic, Part I of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with the Zusätze, traducido por T. F. Geraets, W. A. Suchting, y H. S. Harris, Indianápolis, 1991; Hegel's Philosophy of Nature, parte 2 de Encyclopaedia of Philosophical Sciences, traducido por A. V. Miller, Oxford, 1970; o Hegel's Philosophy of Mind, parte 3 de Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, traducido por William Wallace y A. V. Miller, Oxford, 1971, respectivamente. Referencias a los apartados (§); una «Z» alude a las adiciones editoriales (Zusätzen) [ed. cast.: Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Madrid, Alianza, 1999].

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hace referencia a las siguientes versiones: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie der Religion, parte I: Einleitung, Der Begriff der Religion, Hamburgo, 1983, y Lectures on the Philosophy of Religion, volumen I: Introduction and the Concept of Religion, traducido por R. F. Brown, P. C. Hodgson y J. M. Stewart, con la colaboración de J. P. Fitzer y H. S. Harris, Berkeley, 1984, respectivamente [ed. cast.: Lecciones sobre filosofía de la religión, Madrid, Alianza, 1984].

Vernunft, hace referencia a las siguientes versiones (separadas por una barra diagonal): Die Vernunft in der Geschichte, editado por J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, y Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History, traducido por H. B. Nisbet, introducción de Duncan Forbes, Cambridge, 1975, respectivamente [ed. cast.: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza, 2001].

Werke, hace referencia a Werke in zwanzig Bänden, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, tercera edición, Fráncfort del Meno, 1993-1996. Referencias al volumen y a la página.

(F) Heinrich Heine

Die Bäder von Lucca, hace referencia a Die Bäder von Lucca, Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen 7, parte I, Hamburgo, 1986, pp. 81-152.

Kahldorf, hace referencia a Einleitung zu «Kahldorf über den Adel», Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen II, Hamburgo, 1978, pp. 134-145.

Geschichte, hace referencia a Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen 8, parte I, Hamburgo, 1979, pp. 9-120.

«Tannhäuser», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Der Tannhäuser: Ein Legende», Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen 2, Hamburgo, 1983, pp. 53-60, y «Tannhäuser: A Legend», The Complete Poems of Heinrich Heine: A Modern English Version by Hal Draper, Oxford, 1982, pp. 348-353, respectivamente.

«Anno 1829», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Anno 1829», Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen 2, Hamburgo, 1983, pp. 79-80, y «Anno 1829», The Complete Poems of Heinrich Heine: A Modern English Version by Hal Draper, Oxford, 1982, pp. 368-369, respectivamente.

Atta Troll, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Atta Troll: Ein Sommer-nachstraum, Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen 4, Hamburgo, 1985, pp. 13-87, y Atta Troll: A Summer Night's Dream, The Complete Poems of Heinrich Heine: A Modern English Version by Hal Draper, Oxford, 1982, pp. 419-480, respectivamente.

Deutschland, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Deutschland: Ein Wintermärchen, Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen 4, Hamburgo, 1985, pp. 89-157, Germany: A Winter's Tale, The Complete Poems of Heinrich Heine: A Modern English Version by Hal Draper, Oxford, 1982, pp. 481-536, respectivamente [ed. cast.: Alemania: un cuento de invierno, Madrid, Hiperión, 2001].

Lutezia I, hace referencia a Lutezia I [Lutetia I], Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen 13, parte I, Hamburgo 1988.

Lutezia 2, hace referencia a Lutezia 2 [Lutetia 2], Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen 14, parte I, Hamburgo 1990.

«Prinzessin Sabbat», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Prinzessin Sabbat», Historische-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe), volumen 3, Hamburgo, 1992, pp. 125-129; y «Princess Sabbath», The Complete Poems of Heinrich Heine: A Modern English Version by Hal Draper, Oxford, 1982, pp. 651-655, respectivamente.

Briefe, hace referencia a Briefe, editado por Friedrich Hirth, 6 volúmenes, Maguncia, 1950-1951. Referencias al volumen y al número de página.

Säkularausgabe, hace referencia a Heinrich Heine: Säkularausgabe, 30 volúmenes proyectados, Berlín y París, 1970. Referencias al volumen y al número de página.

(G) Moses Hess

Die europäische Triarchie, hace referencia a Die europäische Triarchie, Leipzig, 1841, edición facsímil, Ámsterdam, 1971.

Rom und Jerusalem, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Rom und Jerusalem: Die letzte Nationalitätsfrage, Leipzig, 1862, y Rome and Jerusalem, traducido por el rabino Maurice J. Bloom, Nueva York, 1958, respectivamente.

Schriften, hace referencia a Philosophische und sozialistische Schriften, 1837-1850, editado con una introducción de Auguste Cornu y Wolfgang Mönke, Berlín, 1961.

Jüdische Schriften, hace referencia a Jüdische Schriften, editado por Theodor Zlocisti, Berlín, 1905.

(H) Karl Marx

Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, MEW, Ergänzungsband, volumen 1, pp. 13-255, y Notebooks on Epicurean, Stoic, and Sceptic Philosophy, MECW, volumen 1, pp. 403-509, respectivamente.

Differenz, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie (Doktordissertation), MEW, Ergänzungsband, volumen 1, pp. 257-373, y Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature (Doctoral Dissertation), MECW, volumen 1, pp. 25-105, respectivamente [ed. cast.: Diferencia de la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1973].

«Der leitende Artikel», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung», MECW, volumen 1, pp. 86-104, y «The Leading Article in No. 179 of the Kölnischen Zeitung», MECW, volumen 1, pp. 184-202, respectivamente.

«Briefwechsel von 1843», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern», MEW, volumen 1, pp. 337-346; «Letters From the Deutsch-Französischen Jahrbücher», MECW, volumen 3, pp. 133-145; y «Letters From the Franco-German Yearbooks», EW, pp. 199-209, respectivamente. (Nótese que en MEW y en MECW se incluyen solo los artículos de Marx, mientras que en MEGA1 y MEGA2 se incluye toda la correspondencia programática.)

Kritik, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Kritik des Hegelschen Staats-rechts, MEW, volumen 1, pp. 201-333; «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law», MECW, volumen 3, pp. 3-129; y «Critique of Hegel's Doctrine of State», EW, pp. 57-198, respectivamente [ed. cast.: Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Madrid, Biblioteca nueva, 2002].

«Zur Judenfrage», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Zur Judenfrage», MEW, volumen 1, pp. 347-377; «On the Jewish

Question», MECW, volumen 3, pp. 146-174; y «On the Jewish Question», EW, pp. 211-241, respectivamente [ed. cast.: «Sobre la cuestión judía», en Bruno Bauer y Karl Marx, La cuestión judía, Barcelona, Anthropos, 2009].

«Kritik: Einleitung», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung», MEW, volumen 1, pp. 378-391; «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction», MECW, volumen 3, pp. 175-187; y «Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction», EW, pp. 243-257, respectivamente [ed. cast.: Crítica de la Filosofía del Derecho, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1965].

«Kritische Randglossen», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preussen und die Sozialreform: Von einem Preussen"», MEW, volumen 1, pp. 392-409; «Critical Marginal Notes on the Article "The King of Prussia and Social Reforms: By a Prussian"», MECW, volumen 3, pp. 189-206; y «Critical Notes on the King of Prussia and Social Reform», EW, pp. 401-420, respectivamente [ed. cast.: Glosas críticas marginales al artículo El Rey de Prusia y la reforma social, por un prusiano, Barcelona, 1977].

Manuskripte, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW, Ergänzungsband, volumen 1, pp. 465-588; Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, MECW, volumen 3, pp. 229-346; y Economic and Philosophic Manuscripts, EW, pp. 279-400, respectivamente [ed. cast.: Manuscritos de economía y filosofía, Madrid, Alianza, 2001].

«Auszüge aus James Mill», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Auszüge aus James Mill Buch "Eléments d'economie politique"», MEW, Ergänzungsband, volumen 1, pp. 443-463; «Comments on James Mill, Eléments d'économie politique», MECW, volumen 3, pp. 211-228; y «Excerpts from James Mill's Elements of Political Economy», EW, pp. 259-278, respectivamente. (Nótese que en MECW se omiten algunas citas de Mill.)

«Anteproyecto», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Die bürgerliche Gesellschaft und die kommunistiche Revolution», MEW, volumen 3, p. 537, y «Draft Plan for a Work on the Modern State» [«Anteproyecto para una obra sobre el Estado Moderno»], MECW, volumen 4,

p. 666, respectivamente.

«Library», hace referencia a «Plan of the “Library of the Best Foreign Socialist Writers”», MECW, volumen 4, p. 667. (No se incluye en MEW.)

«Peuchet: vom Selbstmord», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Peuchet: vom Selbstmord», Marx on Suicide, editado por Eric A. Plaut y Kevin Anderson, Evanston, 1999, pp. 77-101, y «Peuchet: On Suicide»; MECW, volumen 4, pp. 597-612, respectivamente.

«Draft Article on Friedrich List», hace referencia a «Draft Article on Friedrich List’s Das nationale System der politischen Ökonomie», MECW, volumen 4, pp. 265-293. (No se incluye en MEW.)

«Die moralisierende Kritik», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral: Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte gegen Karl Heinzen», MEW, volumen 4, pp. 331-359, y «Moralising Criticism and Critical Morality: A Contribution to German Cultural History Contra Karl Heinzen»; MECW, volumen 6, pp. 312-340, respectivamente.

Misère de la philosophie, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Das Elend der Philosophie: Anwort auf Proudhons “Philosophie des Elends”, MEW, volumen 4, pp. 63-182, y The Poverty of Philosophy: A Reply to the Philosophy of Poverty by M. Proudhon, MECW, volumen 6, pp. 105-212, respectivamente [ed. cast.: Miseria de la filosofía, Barcelona, Edaf, 2004].

«Die Taten des Hauses Hohenzollern», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Die Taten des Hauses Hohenzollern», MEW, volumen 6, pp. 477-480, y «The Deeds of the House Hohenzollern», MECW, volumen 9, pp. 418-422, respectivamente.

Die achtzehnte Brumaire, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Die achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, MEW, volumen 8, p. 111-207, y The Eigtheenth Brumaire of Louis Bonaparte, MECW, volumen 11, pp. 99-197, respectivamente [ed. cast.: El 18 Brumario de Luis Bonaparte, Barcelona, Alba, 2005].

«Bauer’s Pamphlets», hace referencia a «B. Bauer’s Pamphlets on the Collision

with Russia», MECW, volumen 15, pp. 181-193. (No se incluye en MEW.)

«1859 Vorwort», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW, volumen 13, pp. 7-11, y Contribution to the Critique of Political Economy, MECW, volumen 29, pp. 261-265, respectivamente [ed. cast.: Contribución a la crítica de la economía política, Granada, Comares, 2004].

Herr Vogt, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Herr Vogt, MEW, volumen 14, pp. 381-686, y Herr Vogt, MECW, volumen 17, pp. 21-329, respectivamente [ed. cast.: Señor Vogt, Madrid, Zero, 1974].

«Confesión», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Bekenntnissen», MEW, volumen 31, p. 597, y «Confession», MECW, volumen 42, pp. 567-568, respectivamente.

Kapital, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals, MEW, volumen 23, y Capital: Critique of Political Economy, volumen 1, libro 1, The Process of Production of Capital, MECW, volumen 35, respectivamente [ed. cast.: El capital: crítica de la economía política, Madrid, Akal, 2007].

Erster Entwurf, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Erster Entwurf zum "Bürgerkrieg in Frankreich", MEW, volumen 17, pp. 493-571, y First Draft of "The Civil War in France", MECW, volumen 22, pp. 437-514, respectivamente.

Der Bürgerkrieg in Frankreich, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Der Bürgerkrieg in Frankreich, MEW, volumen 17, pp. 313-365, y The Civil War in France, MECW, volumen 22, pp. 307-355, respectivamente.

«L'indifferenza in materia politica», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Der Politische Indifferentismus», MEW, volumen 18, pp. 299-304, y «Political Indifferentism», MECW, volumen 23, pp. 392-397, respectivamente.

«Kritik der Gothaer Programms», hace referencia a las siguientes obras

(separadas por una barra diagonal): «Randglossen zum Programm der deutschen Arbeitpartei», MEW, volumen 19, pp. 15-32, y «Marginal Notes on the Programme of the German Worker's Party», MECW, volumen 24, pp. 75-99.

EW, hace referencia a Karl Marx, Early Writings, traducido por Rodney Livinstone y Gregor Benton, Londres, 1975.

(I) Karl Marx y Friedrich Engels

Die heilige Familie, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik: Gegen Bruno Bauer und Konsorten, MEW, volumen 2, pp. 3-223, y The Holy Family, or Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauer & Co., MECW, volumen 4, pp. 3-211, respectivamente [ed. cast.: La Sagrada Familia, Madrid, Akal, 1978].

Die deutsche Ideologie, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, MEW, volumen 3, pp. 9-530, y The German Ideology: Critique of the Latest German Philosophy as Exemplified by its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism as Exemplified by its Various Prophets, MECW, volumen 5, pp. 19-539, respectivamente [ed. cast.: La ideología alemana, Valencia, Universidad de Valencia, 1994].

Manifest, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Manifest der kommunistischen Partei, MEW, volumen 4, pp. 459-493, y Manifesto of the Communist Party, MECW, volumen 6, pp. 477-519, respectivamente [ed. cast.: Manifiesto comunista, Madrid, Akal, 2004].

MEGA1, hace referencia a Karl Marx-Friedrich Engels-Historische-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe, Instituto Marx-Engels, Moscú, 12 volúmenes (de los 42 proyectados) completados, Fráncfort del Meno y Berlín, 1927-1932, 1935). Referencias a la serie, al volumen y al número de página.

MEW, hace referencia a Karl Marx-Friedrich Engels-Werke, Institut für

Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, 39 volúmenes más «Ergänzungsbanden», Berlín, 1957-1968. Referencias al volumen y al número de página.

MECW, hace referencia a Karl Marx y Friedrich Engels, Collected Works, 50 volúmenes, Moscú, Londres y Nueva York, 1975-2005. Referencias al volumen y al número de página.

MEGA2, hace referencia a Karl Marx/Friedrich Engels/Gesamtausgabe. Esta edición todavía en desarrollo la empezó a publicar el Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, y apareció en Berlín en el sello Dietz Verlag (1975-1998). En la actualidad la edita la Internationale Marx-Engels Stiftung (IMES) y la publica en Berlín la editorial Akademie Verlag (1998-). Referencias a la serie, al volumen y al número de página.

(J) Jean-Jacques Rousseau

Discours sur l'origine de l'inegalité, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes, Oeuvres complètes, volumen 3: Les écrits politiques, París, 1964, pp. 111-237, y Collected Writtings of Rousseau, volumen 3, Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse), Polemics, and Political Economy, Hanover, New Hampshire, 1992, pp. 1-95, respectivamente [ed. cast.: Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos, Madrid, Tecnos, 2005].

Contrat social, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Du contrat social, Oeuvres complètes, volumen 3: Les écrits politique, París, 1964, pp. 349-470, y Collected Writtings of Rousseau, volumen 4: Social Contract, Discourse on the Virtue Most Neccessary for a Hero, Political Fragments, and Geneva Manuscripts, Hanover, New Hampshire, 1994, pp. 127-224, respectivamente [ed. cast.: El contrato social o principios del derecho político, Madrid, Tecnos, 2007].

«Lettres à Usteri», hace referencia a dos cartas de Rousseau dirigidas a Leonard Usteri y escritas el 30 de abril de 1763 y el 18 de julio del mismo año, Political Writings, editado por C. E. Vaughan, Cambridge, 1915, volumen 2, pp. 166-168.

«L'économie politique», hace referencia a Discours sur l'economie politique (1755), Oeuvres complètes, volumen 3: Les écrits politiques, París, 1964, pp. 241-278.

Lettres écrites de la montagne, hace referencia a Lettres écrites de la montagne, Oeuvres complètes, volumen 3, Les écrits politiques, París, 1964, pp. 685-897, Collected Writings of Rousseau, volumen 9, Letter to Beaumont, Letters Written from Mountain, and Related Writings, Hanover, New Hampshire, 2001, pp. 131-306 respectivamente [ed. cast.: Cartas escritas desde la montaña, Buenos Aires, Prometeo, 2010].

Rousseau juge de Jean-Jacques, hace referencia a Rousseau juge de Jean-Jacques, Oeuvres complètes, volumen I, Les Confessions: Autres textes autobiographiques, París, 1959, pp. 657-989, y Collected Writings of Rousseau, volumen 1, Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues, Hanover, New Haven, 1990, respectivamente.

Considérations sur le gouvernement de Pologne, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Considérations sur le gouvernement de Pologne, Oeuvres complètes, volumen 3: Les écrits politiques, París, 1964, pp. 953-1041, y The Government of Poland, Indianápolis, 1985, respectivamente [ed. cast.: Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia, Madrid, Tecnos, 1988].

(K) Arnold Ruge

Briefwechsel, hace referencia a Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-80, editado por Paul Nerrlich, 2 volúmenes, Berlín, 1886.

«Rechtsphilosophie», hace referencia a los números de columna (separados por una barra diagonal) de «Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit», Deutsche Jahrbücher, volúmenes 189 y 190 (agosto de 1842), y

«Hegel's Philosophy of Right and the Politics of our Times», traducido por James A. Massey, The Young Hegelians, editado por Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, 1983, pp. 211-236, respectivamente.

«Selbskritik», hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): «Selbskritik des Liberalismus», Sämtliche Werke, Mannheim, 1847, volumen 4, pp. 76-116, y «A Self-Critique of Liberalism», traducido por James A. Massey, The Young Hegelians, editado por Lawrence S. Stepelevich, Cambridge, 1983, pp. 237-259, respectivamente.

(L) Saint-Simon

Oeuvres, hace referencia a Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon, 6 volúmenes, París, 1966.

«Ionescu», hace referencia a The Political Thought of Saint-Simon, traducido por Valence Ionescu, Oxford, 1976.

«Markham», hace referencia a Selected Writings, traducido por F. M. H. Markham, Oxford, 1952.

«Taylor», hace referencia a Selected Writings on Science, Industry, and Social Organization (1802-1825), traducido por Keith Taylor, Londres, 1975.

(M) Max Stirner

Der Einzige, hace referencia a las siguientes obras (separadas por una barra diagonal): Der Einzige und sein Eigentum, con un epílogo de Ahlrich Meyer, Stuttgart, 1972, y The Ego and Its Own, traducido por Steven T. Byington, editado y prologado por David Leopold, Cambridge, 1995, respectivamente [ed. cast.: El único y su propiedad, Madrid, Valdemar, 2004].

(N) David Friedrich Strauss

Das Leben Jesu, hace referencia a Das Leben Jesu, kritisch bearbeiter, 2 volúmenes, Tubinga, 1835-1836.

Streitschriften, hace referencia a Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, Tubinga, 1837.